

زینب محمود الشفیعی

ابن سَینَا وَتِلْكَ الْأَنْبِيَاءُ

الناشر مكتبة الخانجي بالقاهرة

ابن سينا ولامية الالاف

الدكتورة

زينب محمود الحفيري

كلية الآداب - جامعة القاهرة

الطبعة الأولى

١٤٠٦ هـ = ١٩٨٦ م

الناشر مكتبة الخانجي بالناظرية

صف هذا الكتاب بطريقة الجمع التصوري

مكتبة الحائلي

ص - ب ١٣٧٥ القاهرة

١٣٤

مطبعة الحائلي

المؤسسة السودانية للتعليم
٦٨ شارع النهضة - القاهرة ت : ٨١٧٨٥١



الإهداء

إلى أستاذى الشيخ الرئيس
الدكتور إبراهيم مذكور
الذى أدين له بالكثير

فوز بن محمود الصغير

مقدمة

هذه دراسة أخرى عن ابن سينا شيخ الفلاسفة المسلمين ورئيس الأطباء العرب ، وأمير الفلاسفة في نظر اللاتين . وقد كان عدد الدراسات التي تناولت ابن سينا من زواياه المختلفة منذ مطلع هذا القرن هائلاً بلا ريب ؛ وكانت من أولها ومن أقيمتها دراستان لعالمين عربيين هما : أستاذنا الرائد الدكتور إبراهيم مذكور صاحب « أورجانون أرسطو في العالم العربى » ، والدكتور جميل صليبا صاحب « ميتافيزيقا ابن سينا » ؛ والدرستان كانتا باللغة الفرنسية . إلا إن القليل من الدراسات هو الذى تناول السيناوية اللاتينية تناولاً مباشراً مستفيضاً .

فبالرغم من إشارة كل بحوث الفلسفة الوسيطة التى تناولت مرحلة ما بعد ترجمة التراث العربى - اليونانى إلى اللاتينية إلى أثر ابن سينا فى المذاهب المسيحية إلا أنها لم تكن تدرس هذا الأثر بما يليق به . دراسة واحدة فقط هى التى حاولت فى العقد الرابع من قرننا هذا وقام بها الأب دى فو ، حاولت تتبع أثر ابن سينا باعتباره تياراً واضح المعالم أطلقت عليه السيناوية اللاتينية . إلا أنها جعلت محورها « كتاب العلل » اللاتينى الذى نسب زمن لابن سينا وهو محور ضئيل فى رأينا . وكان لا بد من دراسة السيناوية اللاتينية فى جملتها ، خاصة بعد أن نشرت معظم أعمال ابن سينا مما يتيح للباحثين اليوم رؤية أشمل لفلسفته ؛ فالباحثون فى ابن سينا اليوم أفضل وضعاً من أستاذتهم الرواد ؛ فنصوص ابن سينا بين أيديهم متوفرة ومحقة كأحسن ما يكون التحقيق ، بينما كان الرواد ينقبون

عن المخطوطات لوضع دراساتهم . ولقد ذكر لى أستاذى الدكتور مذكور أنه وهو بصدد وضع « أورجانون أرسطو » اعتمد على مخطوطات الشفاء فى مكتبات أوروبا بينما كل الشفاء بين أيدينا اليوم بفضل جهوده المستمرة لإصداره فى طبعة محققة عظيمة للغاية .

ومنذ أكثر من عشر سنوات وأنا معنية بدراسة تأثير الفلسفة الإسلامية بشكل عام على الفلسفة المسيحية ، وقد حاولت دراسة أثر ابن رشد فى تلك الفلسفة فى رسالتى التى تقدمت بها للحصول على الدكتوراة من كلية الآداب بجامعة القاهرة منذ عدة سنوات وكانت تحت إشراف أستاذنا الدكتور يحيى هويدى ، وهى أنا ذا أحاول دراسة أثر ابن سينا .

فابن سينا وابن رشد مثلت فلسفتهم تيارين فى الفلسفة المسيحية يجدر دراستهما من جانبنا نحن الباحثين العرب . وبالرغم من عشقى الشديد للتراث حاولت ألا أقف عند حد التغنى بمجد لم يبق منه إلا آثاره إنما سعيت قدر استطاعتي لتبين امتداد هذا التراث فى الحضارة اللاحقة عليه وأعنى بها الحضارة الغربية الحديثة تلك الحضارة المالكة لناصية العالم اليوم . وبينما اكتفيت فى دراستى عن الرشدية اللاتينية بإبراز ما أخذه اللاهوتيون والفلاسفة اللاتين من الشارح ، تجرأت فى دراستى هذه ومخطوطات خطوة أبعد ، عندما حاولت تبين لماذا التمس هؤلاء اللاتين حلا لبعض المشاكل الفلسفية عند ابن سينا بالذات دون غيره من الفلاسفة ، وكيف وظفوا العناصر السيناوية فى بناء مذاهبهم هم . فحاولت مثلاً وأنا بصدد مشكلة النفس تحليل نظرية النفس عند كل من جيوم دوفرنى وتوماس الأكوينى ، حتى إذا ما وقفت على العناصر السيناوية فيها اجتهدت فى الوقوف على كيفية استغلالها وعلى الداعى إلى هذا .

كان من المتسحيل دراسة أثر كل الفلسفة السيناوية فى الفلسفة

المسيحية ، وإلا جاءت دراستنا مسحية فحسب وممهدة ليس إلا لدراسات لاحقة . ولذا اخترت مشكلتين بعينهما واكتفيت بهما بل اكتفيت ببعض الفلاسفة المسيحيين . لدراسة تأثير السيناوية عليهم . أما أول هذه المشاكل فكانت بالطبع مشكلة النفس . فكتاب النفس لابن سينا كان بلا جدال من أهم المؤلفات في نظر الفلاسفة المسيحيين وأعمقها أثرا . وابن سينا كان فيلسوف النفس الأول في الإسلام في رأيي ، ويكفي إحصاء عدد أعماله التي تناولت هذا الموضوع للتيقن من ذلك ، ويكفي إحصاء عدد المشكلات النفسية الفرعية التي تصدى لها الشيخ الرئيس للتسليم بهذا الرأي . واخترت من الفلاسفة اللاتين لثنين تأثير نظرية النفس عليهما جيوم دوفرنى لأنه كان أول فيلسوف مسيحي يتصل بفلسفة ابن سينا ، وأول من تصدى لها وتأثر بها في آن واحد ؛ كما اخترت توماس الأكويني لأنه يمثل قمة المذاهب الفلسفية المسيحية . كان لابد لي من الانتقاء ومحاولة سبر الأغوار بدلا من القيام بعرض تاريخي يكتفى بالتحليق .

وأما ثاني المشاكل التي عنت بها هنا فهي مشكلة ندرت دراستها ، وأعني بها الموقف من أرسطو . فموقف ابن سينا من أرسطو ومن كل المشائية سواء أكانت يونانية أم عربية موقف شديد التعقيد . فهو من جهة يقدم لجمهور دارسي الفلسفة في العالم العربي الإسلامي الذي كان يعيش فيه ، ما كان يُنتظر من فيلسوف منه . أي أنه كان يقدم بدوره تأويلا جديدا لفلسفة اعتادها مجتمعه بحيث أصبحت له بمثابة السلطة الفكرية أو التراث المقدس ، وما هذه الفلسفة إلا فلسفة أرسطو بالطبع . ومن هذه الزاوية حقق ابن سينا نجاحا باهرا . فالشفاء موسوعة مشائية كاملة ، وثمة مؤلفات أخرى عديدة للشيخ الرئيس مشائية خالصة . إلا أن ابن سينا من جهة ثانية خص تلاميذه بفلسفة أخرى هي « الفلسفة المشرقية » . وما أكثر ما قيل عن تلك الفلسفة حتى باتت

من مشاكل الفلسفة الإسلامية التي عنى بها أغلب الباحثين . وسواء أكانت هذه الفلسفة لا تختلف كثيرا عن فلسفته المشائية أم كانت على العكس مغايرة لهذه تماما ، وهو الأمر الذي لا يمكن البت فيه باطمئنان إذ تعوزنا النصوص حتى الآن ، فإن الأمر اليقيني أن ابن سينا أعلن صراحة ثورته على أرسطو والمشائية في تلك الفلسفة . لم يعلن ذلك فحسب في « منطق المشرقين » بل أعلنه كذلك في « رسالة الكيا » وفي « تعليقات على كتاب النفس » وفي « شرح حرف اللام » وفي « شرح كتاب أثولوجيا » ، بل وأعلنه كذلك بصورة أقل جرأة وإن كانت واضحة في الفصل الأول من « مدخل » منطق الشفاء . وفي هذا الأخير يذكر لنا ابن سينا أنه كان طوال الوقت يقدم فلسفتين : واحدة لجمهور « البله » من الأرسطيين ، وأخرى مشرقية للخاصة من تلاميذه . هذا الموقف الثائر على أرسطو هو الذي حاولت تبين أثره في فلسفة روجر بيكون رائد ومؤسس الاتجاه العلمي التجريبي في رأيي والذي لم يحظ حتى الآن بالقدر الذي يستحقه من الاهتمام والدراسة . كان بيكون يعرف في أغلب الظن اللغة العربية ولذا استطاع الاطلاع على الفلسفة المشرقية وعلى الفصل الأول من المدخل وهما لم يترجما إلى اللاتينية أبدا . نوه بيكون كثيرا بموقف ابن سينا الثائر هذا ، فهو في رأيه الموقف الوحيد الذي يتيح التجديد . رأى بيكون أنه لا بد من الخلاص من سيطرة أرسطو تماما مثل ابن سينا الذي يستشهد به ، ولكنه اختلف عنه كما سأبين في هذه الدراسة في رفضه استبدال تراث بتراث آخر .

ابن سينا المشرق هذا لم يتضح تماما إلا لروجر بيكون أما ابن سينا المشائي صاحب التأويل الروحاني للأرسطية فهو من عرفه جيدا جيّوم دوفرنى وتوماس الأكويني ، ولذا درست تأثيرهما بموقف ابن سينا المشائي من أرسطو . ودراسة الموقف من أرسطو ليست من قبيل دراسة

النظريات ولكنها من قبيل دراسة محور فلسفة بأكملها ، ومن قبيل دراسة الإطار العام الذى يتحرك فى داخله الفيلسوف . وهذا هو مادفعنى للإقبال عليها . وفى رأى أن موقف ابن سينا من أرسطو هو التحول الجذرى الذى كان يريد إحداثه فى الفلسفة الإسلامية ، إلا أن التزامه بمبدأ التقية الشيعى وحرصه على قصر فلسفته الجديدة على الخاصة كانا العقبة أمام تحقيق هذا الحلم . وليته تحقق !

ودراستى هذه إثبات لخطأ رأى رينان الذى شاع بين الباحثين بحيث بات كالمقولة العقلية وأعنى بهذا رأى كون الفلسفة الإسلامية ماهى إلا موسوعة الفلسفة اليونانية وقد كتبت بحروف عربية . فهذا هو ابن سينا يعرض فى فلسفته المشرقية عن الفلسفة اليونانية جملة ، مقلا من شأنها . وإذا كان ثمة حرص على إبراز مشائية ابن سينا ، فلا بد أن يكون ثمة حرص مقابل من جانبنا نحن الباحثين العرب على إبراز « مشرقية » ابن سينا ، وأن نعنى بتحقيق ونشر طبيعيات وإلهيات الفلسفة المشرقية ومخطوطاتها موجودة فى خزانة مكتبات تركيا تنتظر من يخرجها إلى النور .

أما بعد ، فإن هذه الدراسة فيما أرجو ليست إلا فاتحة دراسات أخرى عن السيناوية اللاتينية ، وليست سوى حلقة فى سلسلة أرجو أن تطول ، سلسلة من الدراسات المعنية بفضل الفلسفة والعلم الإسلاميين العربيين على إنتاج العقل البشرى فى الغرب .

زينب محمود الحضرى

والله ولى التوفيق

الباب الأول

أثر موقف ابن سينا من أرسطو في بعض فلسفات العصور الوسطى

تمهيد

عادة ما يبدأ الدارسون لتأثير الفلسفة الإسلامية على الفلسفة المسيحية بنبذة عن حركة ترجمة المؤلفات العربية سواء أكانت فلسفية أم علمية . وقد فعلت ذلك في دراستي عن الرشدية اللاتينية ^(١) ، وسأكرر ذات المحاولة في دراستي هذه مقتصرة على ترجمة مؤلفات الشيخ الرئيس . ولكن تراءى لي أنه قد يكون من المفيد دراسة الظروف أو العوامل التي أدت إلى الاهتمام بالفكر الإسلامي العربي بعامه ، وبالفكر السيناوي بخاصة من قبل اللاتين في العصر الوسيط .

لا يمكن أن تكون الصدفة هي التي دفعت اللاتين إلى نقل جل نتاج العقل الإسلامي العربي إلى اللاتينية في فترة وجيزة للغاية . كما لا يمكن أن تكون الصدفة هي التي حدث بهم إلى دراسة هذا الإنتاج دراسة دقيقة ثم الإقبال على نتاج العقل اليوناني تأصيلاً . فقد بات من المتفق عليه أن الصدفة لا دور لها على الإطلاق في الحركات الفكرية ؛ كما بات هم الباحثين التطلع إلى ما يتجاوز التاريخ لهذه الحركات ، إذ بات مهمهم في المقام الأول الوقوف على العوامل التي أدت إلى ظهور مثل هذه

(١) زينب محمود الحضيبي : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى - دار

الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٨٣ .

الحركات . وبناء على ماسبق فرض هذا السؤال نفسه علينا : ماهى العوامل التى خلقت إشكالية محورية جديدة لفكر الإنسان الغربى بدءاً من منتصف القرن الثانى عشر ، والتى جعلته يبحث فى تراث أمة أخرى مختلفة الحضارة بشكل عام ، ودنيا ولغة بشكل خاص عن حل مرض لها ؟

من المعروف أنه على أثر سقوط الإمبراطورية الرومانية ورث رجال الكنيسة كل السلطات وأصبحوا يتمتعون بحقوق عديدة وتميزوا بمحاصنات تحميهم بل حققوا سلطة إقتصادية عريضة إذ أصبحوا يشاركون النبلاء فى طبقتهم الإجتماعية الرفيعة نتيجة لتضخم ملكيتهم العقارية ^(١) . ويؤكد بعض الباحثين أن الأكليروس إستطاع بقصصه عن المعجزات ، وبإثارته للخوف فى نفوس العباد ، وبالتهديد بالعقاب بل وبالتكفير ، وبسلطته السياسية - الإقتصادية آنفة الذكر أن يفرض سيطرته على المجتمع ^(٢) .

بل كان الأمر يصل بالأساقفة أحيانا إلى أن يعتبروا أنفسهم ندا للملك فينافسونه على السلطة . ولكن بالرغم من هذا التنافس المستمر الذى يبلغ حد التطاحن بين السلطة السياسية المثلة فى الملك والسلطة الدينية المثلة فى رجال الأكليروس فقد كانت مصلحتهم المشتركة وهى السيطرة على المجتمع بطبقاته المختلفة تفرض على الفريقين نوعا من التهادن ^(٣) .

إنقسم المجتمع إذن إلى طبقتين متواجهتين : طبقة عليا تشمل الملوك المدنيين ورجال الأكليروس وعلى رأسها الملك بالطبع ، وطبقة دنيا هى طبقة الجماهير المستعبدة فى المدن والريف والتى تعمل لسد احتياجات الطبقة المسيطرة ^(٤) .

Sartiaux (F) : Foi et science au moyen âge, F.Rieder et Cie, Paris 1926 p.16-17 (١)

Sartiaux : Foi et science P. 20 (٢)

Ibid p. 17 (٣)

Ibid p. 41 (٤)

وإذا كانت هذه هي الظروف الاقتصادية والسياسية للمجتمع المسيحي الأوروبي في العصر الوسيط فقد كانت الحياة الفكرية انعكاسا صادقا لها فقد سيطرت الكنيسة تماما على التعليم فوجهته لخدمة المسيحية والحياة الدينية . وأقتصرت التعليم على أولئك الذين يعدّون لأن يصبحوا من رجال الأكليروس ، أو بمعنى آخر لم يعد التعليم أداة للتثقيف ولاكتساب المناهج والأدوات التي تساهم في تحقيق التقدم الفكري بشكل خاص والحضارى بشكل عام ، بل أصبح غايته الوحيدة حفظ التراث وخاصة اللاهوتى منه . وكان طبيعيا ، والأمر على هذا الحال ، أن يكون اللاهوت هو الموضوع الأساسى لهذا التعليم . وإلى جانب اللاهوت وجدت العلوم اللغوية وهى علم النحو والجدل والخطابة ، والعلوم الرياضية وهى الحساب والهندسة والفلك والموسيقى ؛ ولكنها جميعا كرسّت لخدمة العقيدة . فالنحو مثلا يدرس لمعرفة اللغة اللاتينية معرفة دقيقة ، واللاتينية هى لغة الإكليروس وهى قبل كل شيء لغة الأناجيل ولغة كتب آباء الكنيسة . أما الخطابة والجدل فكانا يدرسان لتعلم وسائل الدفاع عن العقيدة . أما العلوم الرياضية فالهدف من دراستها فهم المعنى الرمضى للإعداد واكتساب المعارف الضرورية لوضع التقاويم التى تحدد الأعياد المسيحية ^(١) . كانت الكنيسة تؤمن بمبدأ لا يتزحزح وهو أن الله كشف للإنسانية عن الحقيقة الخالدة الثابتة من خلال النصوص المقدسة ولذا فالعلم هو العلم بهذه الحقيقة التى كشف عنها فى الماضى والتى لن تتغير فى المستقبل ؛ فالعلم هو إذن علم بالتراث الثابت . ودفعها إيمانها هذا إلى المحافظة على تعليم تقليدى جامد .

غرزت الكنيسة فى المجتمع الغربى المسيحى تصورا عجيبا للمعرفة

إذ أن العقيدة تقدم تفسيراً كاملاً وثابتاً (لأنه خالد) لكل ظواهر الطبيعة . وقد حال هذا التصور دون الاتجاه للملاحظة الطبيعية ملاحظة مباشرة وبالتالي حال دون التطلع إلى التفسير العلمى للظواهر . ومعنى هذا أن المعرفة انحصرت فى الوقوف على مجموعة من الحلول المسبقة لمجموعة بعينها من المشاكل . لم يتطلع العقل فى ظل هذا المفهوم المعرفى إلى طرح مشاكل جديدة ، بل رضى بتلك الحلول المستهلكة التى لا تستند إلى أى واقع . وفى ظل هذا النظام التعليمى وهذا التصور المعرفى تخملت ملكات الملاحظة والإبتكار والإكتشاف ^(١) .

أما عن الفلسفة بشكل خاص - وهو مايعنينا - فقد كانت مصادرها ضئيلة وفاقية للغاية إذ اقتضت حتى القرن الثانى عشر على إيساغوجى فوفريوس ، وعلى عبارة ومقولات أرسطو (أى على بعض من المنطق الأرسطى فحسب) وعلى جزء من محاوره طيماوس لأفلاطون ، وعلى أعمال المسيحى الأفلوطينى دنيس المجهول Pseudo-Denys . وما كانت مثل هذه المصادر الفلسفية مما يدفع العقل الغربى المسيحى إلى التفلسف وإلى التجديد ، بل كانت مما دعم الإطار العام الذى فرضته الكنيسة على العقل ^(٢) .

ولكن التغير الذى هو سمة الحياة كان يعمل عمله ، وإن كانت خطاه بطيئة فى تلك العصور حتى كان القرن الحادى عشر حيث بلغ تراكم التغيرات حدا جعلها تصبح تحولاً حقيقياً واضحاً فى كافة النواحي السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية . ففى المجال السياسى قويت

Ibid p. 48-49

(١)

Ibid p. 63-64

(٢)

سلطة الملوك وقتنت ، حدث ذلك في فرنسا وفي إنجلترا حيث وضع أول دستور مكتوب لتحديد حقوق وواجبات الحاكم ، كما عادت الامبراطورية الجرمانية تستقر في ألمانيا وتسيطر على جزء من إيطاليا ، ونتيجة لذلك اتسعت رقعة الوحدات السياسية مما وضع حدا للحروب وللمنازعات المستمرة التي كانت دائمة النشوب بين النبلاء . أما في المجال الإجتماعى الإقتصادى فقد بلغت مساوىء النظام الإقطاعى ذروتها في القرن الحادى عشر مما أدى إلى حدوث رد فعل عنيف لدى البورجوازية وطبقة الصناع لمقاومة هذا النظام تراجعت معه القوى الإقطاعية أمام إتساع حركات عتق عبيد الأرض الجماعية المتتالية حتى خلت مقاطعات بأكملها من الرق . وقد تبلور هذا التغير في المدن أكثر منه في الريف ، ففى المدن زاد الإنتاج نتيجة لتضخم حجم العمل ونمت التجارة تبعاً لذلك وظهر الحكم الذاتى . ومع كل هذه التغيرات تراجعت العادات والتقاليد والقيم الإقطاعية وظهرت الدساتير التي تقنن حقوق الكنيسة ^(١) . وهناك عامل آخر كان له شأنه في إحداث التغير وهو الاحتكاك بالشرق سواء عن طريق الحروب الصليبية أو عن طريق زهادة حجوم الأسفار إليه . وأدى هذا الاحتكاك بالشرق ومحضاراته المختلفة إلى إتساع الآفاق العقلية إلى الحد الذى جعل المفكرين يقارنون بين دينهم المسيحى من جهة وبين الدين الإسلامى واليهودى من جهة أخرى . بل تحول بعض المفكرين إلى الإلحاد . وبلغ الأمر ذروته في بعض المراكز الفكرية وعلى رأسها بلاط الملك فردريك الثانى ملك صقلية في القرن الثالث عشر (ولد فردريك الثانى سنة ١١٩٤ وتوفى سنة ١٢٥٠) حيث كانت الأديان الثلاثة تقارن بعضها ببعض وتناقش بحرية تامة بل وتهاجم ، مما زعزع بعمق

العقيدة المسيحية . كان من بين مآوجه فردريك من أسئلة إلى عالم الكلام الأندلسي ابن سبعين : « يقول أرسطو بقدّم العالم فماهي قيمة استدلالاته ؟ وماهو رأى العلم اللاهوتي في هذا ؟ وماهي أسس هذا العلم ؟ وهل يستند إلى العقل الخالص ؟ ماهي طبيعة النفس ؟ هل هي خالدة ؟ ماهو دليل خلودها ؟ » هل يمكن القول إن رجلا ينطق بهذه الأسئلة في القرن الثالث عشر يعد مسيحيا بمعيار زمانه ؟!

يتضح إذن من العرض الموجز السابق لكافة ظروف حياة الناس في أوروبا المسيحية في نهاية القرن الثاني عشر وبداية القرن الثالث عشر - وهي الفترة التي سبقت النهضة الفكرية الهائلة في العصور الوسطى - أن حياتهم أصبحت تتعارض بشدة مع مفاهيمهم وأطرهم الفكرية الموروثة والتي سيطرت على العقول طويلا . أصبحت ثمة حاجة ملحة لإيجاد بنية فكرية جديدة تصوغ تلك التغيرات وتعبّر عنها . تغيرت ظروف الناس فتغيرت إشكاليات عقلهم . كان العقل الغربي المسيحي لا يهتم حتى القرن الحادى عشر إلا بالفوز بالجنة وبالتعرف على الطريق إليها ، كان لا يشغله إلا السماء . وخير مثال على ذلك « تحفة » القديس أوغسطين « مدينة الله » . فلما عرف هذا العقل الاهتمام بالأرض وما عليها إلى جانب اهتمامه بالسماء تغيرت إشكاليته الفكرية ، لم تعد مقتصرة على جانب واحد هو « السماء » بل أصبحت ثنائية تضم إلى جانب « السماء » « الحياة الدنيا » . وكانت الحضارة الإسلامية قد عاشت تلك الإشكالية من قبل واجتهدت طوال قرون عديدة في تقديم حل لها . واتضح هذه الجهود وبرزت خاصة في مجال الفلسفة . فلقد أولت الفلسفة الإسلامية اهتماما خاصا بالميتافيزيقا وأنشأت فرعا أسمى منها هو الإلهيات كان للإسلام كدين فضل عظيم في وجوده وتكوينه ، وبهذا حاولت صياغة العلاقة التي سبق لى الإشارة إليها وهي التي يمكن التعبير عنها بصيغة « السماء - الأرض »

صياغة عقلية . ومن جهة أخرى اهتمت بالعلوم بشتى فروعها اهتماما
 خلافاً أتاح لها الوقوف على حقيقة « الأرض » مما ساعدها على تحديد
 طبيعة تلك العلاقة الجوهرية . وفي رأي أن فضل الفلسفة الإسلامية
 الحقيقي على الفكر الفلسفى - اللاهوتى الغربى المسيحى هو أنها أمدته
 بصيغة الإشكالية الجديدة التى كان يبحث عنها لينسجم فكره مع واقع
 وفى رأي أيضاً أن ابن سينا كان خير من صاغ هذه الإشكالية ولذا
 اعتبره الغرب المسيحى الوسيط « أمير الفلاسفة » كما اعتبره العرب من
 قبل « الشيخ الرئيس » . فابن سينا فيلسوف ميتافيزيقى صاحب نظرة
 صوفية طريقة توج بها إلهياته وهو فى ذات الوقت صاحب « الشفاء »
 الذى يمثل موسوعة العلم العربى بكافة فروع وصاحب « القانون »
 الذى يدل على تمسك صاحبه بالمنهج التجريبي .

الفصل الأول

ابن سينا بين أيدي اللاتين

١ - ترجمة مؤلفات ابن سينا .

ترى الباحثة الفرنسية الشهيرة الأنسة دالفرنى المتخصصة في ابن سينا بشكل عام ، وفي تأثيره على اللاتين بشكل خاص ، أنه من الحكمة التأني وعدم التسرع في تحديد تاريخ ترجمة أعمال ابن سينا المختلفة إلى اللاتينية . وحجتها أنه لم تتوفر لدينا بعد المعلومات الكافية التي تمكننا من الحديث في هذا الشأن حديث اليقين . وكان طبيعياً ، وهذا موقفها أن تتشكك في نتائج الأبحاث العديدة التي خاضت في هذا الموضوع ^(١) . وتردد دالفرنى هذا تردد العلماء الذين إذا ما بحثوا طويلاً في موضوع ما خشوا ألا يكونوا قد سبروا غوره بما يستحق فترددوا في إعلان النتائج .. فبالقرن كما هو معروف كانت أمينة المخطوطات العربية في المكتبة القومية بباريس مما أتاح لها الاطلاع على كل مخطوطات ترجمات أعمال ابن سينا المختلفة . وبالرغم من أن رأيها هذا صحيح إلى حد كبير

M.Th.d', Alverny : L'introduction d'Avicenne en Occident, dans *Millénaire* (١)

d'Avicenne, La Revue du Caire, n-141, Juin 1951, p. 134

ومن هذه الدراسات التي تتشكك في نتائجها دالفرنى :

- Bédoret : (H) Les premières traductions toledanes de philosophie. Oeuvres d'Avicenne, dans *Revue Néoscholastique*, 1938, n-41, p.374-400

- Pines (S) : Etudes sur Abu-l Barakāt Al Baghdādī, dans *revue des études juives, nouvelles séries*, IV, 1938, p.94-95

والنزو : ابن سينا وآثاره الأولى في العالم اللاتيني ، تعريب الأستاذ تاج الدين أبو زيد . المعهد المصري بمصر ، السنة الأولى ، العدد الأول سنة ١٩٥٣ .

إلا أننا نرى تقديم صورة تقريبية - وهي المتاحة نتيجة لجهود الباحثين المختلفين - لحركة نقل ابن سينا إلى اللاتينية كخطوة ضرورية تمكنتنا من مواصلة بحثنا عن أثر ابن سينا في الفلسفة المسيحية .

كان أول ماترجم إلى اللاتينية من أعمال ابن سينا أو Avicenna كما كانوا يسمونه هو صفحات قليلة من أول أجزاء الشفاء ونعنى به المدخل الذى افتتح به ابن سينا منطق الشفاء . ومعروف بالطبع أن المدخل هذا يقابل « إيساغوجى » أو مدخل فرفوريوس الصورى الذى وضعه صاحبه كمقدمة لأورجانون أرسطو ، والذى أصبح عند اليونان وعند العرب من بعدهم جزءا لا يتجزأ من مؤلفات أرسطو المنطقية . أما هذا الجزء الذى ترجم إلى اللاتينية فلا يزيد عن عدة صفحات هى مقدمة قصيرة بقلم تلميذ ابن سينا وصديقه الجوزجائى ، وفهرس للكتاب ، والفصل الأول من المقالة الأول وعنوانه « فصل فى الإشارة إلى ما يشتمل عليه الكتاب » حيث يشرح ابن سينا الهدف من وضعه لهذا الكتاب وحيث يقدم للقارئ خطة عمله . وبالرغم من ضالة حجم هذه الصفحات التى لا يتجاوز عددها العشر صفحات أبدا بأى حال من الأحوال فإنها كانت كافية لإقناع اللاتين المسيحيين بأن ابن سينا هو الفيلسوف الذى يستطيع أن يمددهم بالعون الكبير وهم فى بداية نهضتهم أو يقظتهم الفكرية والذى يمكنه مساعدتهم على صياغة إشكالياتهم الجديدة فضلا عن كونه كنزا هائلا يحوى العديد من الحلول لكثير من مشاكلهم اللاهوتية والفلسفية الجزئية . فابن سينا وتلميذه يهدان القارئ بموسوعة للفكر الفلسفى والعلوم المختلفة تضم بين جنباتها خلاصة نتاج العقليين اليونانى والعربى الإسلامى . ويؤكد ابن سينا فى الفصل الأول الذى نحن بصددده أنه عالج فيه كل قضايا العلم والفلسفة اليونانيين وأضاف إليها مدخلا فى الحساب وآخر فى علم الموسيقى فضلا عن كل « ما أدركته

بفكرى وحصلته بنظري ، وخصوصا في علم الطبيعة وما بعدها في علم المنطق « حسب عبارته هو (١) . ويتحدث ابن سينا عن الشفاء حديثا مغريا لابد وأنه أثار شغف اللاتين للإقبال عليه للنهل منه إذ يقول « وهذا الكتاب ، وإن كان صغير الحجم ، فهو كثير العلم ، ويكاد لا يفوت متأمله ومتدبره أكثر الصناعة ، إلى زيادات لم تجر العادة بسماعها من كتب أخرى ، وبأول الجمل التي فيه هو علم المنطق » (٢) .

وقد قام ، بترجمة هذه الصفحات القليلة في عددها العظيمة في أهميتها اثنان أولهما شخصية يحيط بها الغموض هو ابن داود اليهودي والآخر مسيحي لانعرف عنه إلا القليل هو دومينك جانديسالفى . وكان الأول يطلق على نفسه اسم ابن داود الفيلسوف الإسرائيلى «Avendavith israelita Philosophus» وعرفه اللاتين باسم Avendauth . ولقد خلط بعض الباحثين من أمثال جورداين Jourdain بينه وبين شخصية أخرى تحمل اسم يوحنا الأسباني Jean Hispalensis أو Jean Hispanus أو يوحنا القشتالى Jean de Séville الذى كان يهوديا ثم تنصر . وتؤكد دالفرنى أنه يهودى وأنه لم ينتصر وأنه شخص آخر غير يوحنا الأسباني هذا ، فاليهودى المنتصر لا يسمى نفسه باليهودى «Israelita» . وترجح دالفرنى أن يكون ابن داود هو إبراهيم بن داود الذى عاش في القرن الثانى عشر أيضا والذى له عمل هام يمزج فيه بين الفلسفة واللاهوت ويناقش فيه أرسطو وابن جبرول . وترجح دالفرنى أيضا أن يكون هو كذلك مترجم السماء والعالم المنسوب خطأ لابن سينا (وهو غير كتاب العالم لابن سينا

(١) ابن سينا : المدخل - المنطق - الشفاء - تحقيق الأب قنواى - محمود الخضيرى - فؤاد الأهوانى - نشر وزارة المعارف العمومية - الإدارة العامة للثقافة - القاهرة

١٩٥٢ - ص ١٠

(٢) نفس المرجع السابق ص ١١ .

والذى هو من أجزاء الشفاء (١). وقد أهدى ابن داود ترجمته إلى مطران طليطلة محاولا بهذا استمالته ليسانده في عمله ويرعاه وكان هذا معهودا في ذلك الحين . ولقد أثبتت الدراسات أن مطران طليطلة الذى كان يحمل اسم يوحنا كما يخاطبه ابن داود قد عاش في الفترة ما بين ١١٥١ و ١١٦٦ وبالتالي فلا بد أن فاتحة مترجم من أعمال ابن سينا تحقق في هذه الفترة أى قبل ترجمة أول مؤلف من مؤلفات ابن رشد بحوالى نصف قرن من الزمان . وقد اقتصر دور ابن داود - الذى كان يجيد العربية - على ترجمة الأصل العربى إلى اللغة القشتالية وهى اللغة الدارجة في أسبانيا وقتذاك ، ترجمة حرفية ، أما زميله دومنيك جانديسالفى Dominique Gundisalvi أو Dominique Gundissalinus الذى لا نعرف عنه إلا القليل ، فقد نقل هذه الترجمة إلى اللغة اللاتينية . ومن المعروف أن الترجمة في ذلك الحين غالبا ما كانت تتم بطريقة عجيبة تتطلب اشتراك شخصين فيها على النحو التالى . يتولى من يجيد فهما اللغة العربية نقل النص العربى إلى اللغة الدارجة ، وفي أغلب الأحيان كان هذا الشخص يهودى لأن اليهود هم الذين احتفظوا بعلاقات قوية مع العرب فكانوا يتقنون اللغة العربية ؛ ثم يترجم الشخص الآخر هذا النص المترجم إلى اللغة اللاتينية لغة الكتابة والعلم . وفي أحيان قليلة كان بعض اللاتين يعرفون اللغة العربية معرفة طيبة فكانوا يترجمون مباشرة النص

(١) MII. Th.D'Alverny : Les traductions latines d' Ibn Sina et leur diffusion au moyen-âge, dans

الكتاب الذهبي للمهرجان الألفى للذكرى ابن سينا (بغداد من ٢٠ إلى ٢٨ مارس ١٩٥٢) جامعة الدول العربية - الإدارة الثقافية القاهرة ١٩٥٢ ص ٦١ إلى ٦٣ .

المعنى إلى اللغة اللاتينية ومن هؤلاء بطرس الطليطلى Pierre de Tolède^(١) .

ولقد أضاف مترجمانا داود اليهودى وجانديسالفى إلى ترجمتهما ثبنا بأجزاء طبيعيات وإلهيات الشفاء وأعلنا بحماس عن عزمهما على مواصلة ترجمة كل الشفاء^(٢) . ولكن هذا الحماس لم ينجح فى جعل صاحبيه يحققان وعدهما بالكامل . ولا أرى داعيا للتمهل فى عرض حركة ترجمة أعمال ابن سينا إلى اللاتينية بالتفصيل كما فعلت مع أول ما ترجم من أعماله ، وما فعلت هذا بالنسبة لما ترجم من المدخل إلا لألقى الضوء على وقع اكتشاف ابن سينا على أول من ترجمه ، ماتمهل إلا لأبين كيف أن استقبال اللاتين لابن سينا كان استقبالا جديرا بمن سيفتح عقول اللاتين على نهج جديد فى التفلسف ، نهج يختلف عن كل آباء الكنيسة والقديس أوغسطين ومدرسته ، نهج يحقق لهذه العقول المتعطشة للتغيير التوافق مع واقعهم الجديد الذى صنعوه بجهود مضنية ولا يصطدم مع ذلك بجمهور عقيدتهم التى مايزالوا يحرسون عليها . لذا سأكتفى بذكر ما ترجم من أعمال ابن سينا مع ذكر التاريخ والمترجم كلما كان ذلك ممكنا . ترجم المدخل مرة أخرى ولكن الترجمة الجديدة اتسعت لتشمل معظم فصول المقالة الأولى (من الفصل الثانى إلى الفصل الحادى عشر والفصلان الثالث عشر والرابع عشر) وكل المقالة الثانية . والأرجح أنها

(١) D'Alverny (M-Tes): Notes sur les traductions médiévales des oeuvres philosophiques D Avicenne, dans Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 27 eme année 1952, Paris 1953, p.339

(٢) Ibid, p.339 et M.T.d'Alverny : L'introduction d'Avicenne en Occident, dans

Millénaire d'Avicenne, La Revue du Caire, n :141. Juin 1951, p.133

تمت في طليطلة في النصف الثاني من القرن الثاني عشر ولا يذكر أى مخطوط من مخطوطاتها العديدة اسم المترجم . وإن كنا لم نستدل على المترجم فإنه يمكننا القطع بأنه ليس جانديسالفى الذى شارك فى الترجمة الأولى وذلك لأن المصطلح المستخدم هنا يختلف كثيرا عما سيخدمه عادة جانديسالفى . كما تُرجم جزء من البرهان هو الفصل السابع من المقالة الثانية وعنوانه « فى اختلاف العلوم واشتراكها » تحت عنوان « De conventia et differentia scientiarum posteriora » وجانديسالفى أيضا هو المترجم من القشتالية إلى اللاتينية وإن كنا نجهل المترجم عن العربية إلى القشتالية . وقد ضمن جانديسالفى هذا الجزء بعد ذلك فى كتابه الشهير « فى تقسيم الفلسفة » معترفا أنه لابن سينا . وقد ترجم هرمان الألماني Hermann L'Allemand بعض فقرات فحسب من الخطابة وضمها إلى ترجمته لخطابة أرسطو عن الترجمة العربية وكان ذلك فيما بين ١٢٤٠ و ١٢٥٠ . وقد التقى ابن داود وجانديسالفى فى عمل آخر وهو ترجمة أشهر مؤلفات ابن سينا فى العصور الوسطى على الإطلاق وأعمقها تأثيرا وأعنى به كتاب النفس وقد أهدياه لنفس مطران طليطلة الذى سبق لى الإشارة إليه مما يرجح أن هذه الترجمة تمت فى فترة متقاربة مع زمن ترجمة الجزء الذى ترجم من المدخل (١) .

وكما أقبل اللاتين على منطق الشفاء فقد أقبلوا كذلك على طبيعياته فترجم من السماع الطبيعى مقالاته الأولتان وبداية الثالثة ومازلنا نجهل إسم المترجم وإن كان ثمة احتمال أن يكون الذى قام بالترجمة هو فريق ابن

(١) D'Alverny (M-Th) : Notes sur les traductions médiévales des oeuvres

داود - جانديسالفى . ولكننا لا نستطيع القطع بذلك إلا بعد دراسة دقيقة لطبيعة المصطلح المستخدم ولأساليب الترجمة . ويبدو أن هذه الترجمة قد تمت فى طليطلة فى الربع الثالث من القرن الثانى عشر لأن Daniel de Morley دانيال دى مورلى يذكرها عام ١١٨٠ . ويجدر بى الإشارة هنا إلى أن السماع الطبيعى كان يطلق عليه فى اللاتينية Sufficiens physica وأحيانا ذات الاسم كان يطلق على الشفاء بأكمله .

ولقد ترجم أيضا مؤلف كان له شأن عظيم فى العصور الوسطى المسيحية ونعنى به « السماء والعالم » ونسب خطأ لابن سينا بل وأدرج فى ترجمة الشفاء بالرغم من أن مترجمين طليطلة على الأقل كان لديهم فى أغلب الظن مخطوط كامل للشفاء وبالطبع لم يكن يضم هذا العمل الغريب . وما « السماء والعالم » هذا إلا مجموعة مقتطفات من تفسير ثامسطيوس لكتاب « السماء » لأرسطو جمعها حنين بن إسحاق المترجم العظيم وترجمها إلى العربية (١) .

وتوالى ترجمات طبيعيات الشفاء فى القرن الثالث عشر فترجم جزء جديد من السماع الطبيعى وهو الفصول العشرة الأولى من مقالته الثالثة أما مقالته الرابعة فلم تترجم أبدا ؛ وكذلك الفن الثالث من طبيعيات الشفاء الذى لم يضع له ابن سينا عنوانا وابتكر له مترجمه عنوانا هو « فى الكون والفساد » (٢) De generatione et corruptione ، وكذلك « فى الأفعال والانفعالات » ، كل هذه الترجمات تمت بتكليف من مطران

D'Alverny : Ibid p. 344 ; 351

(١)

Ibid p. 352

(٢)

مدينة ابرغس Burgos فيما بين ١٢٧٤ و ١٢٨٠ ، وهو أصلاً من طليطلة ويدعى غونزالفة جارتيا دى غوديل Gonzalve Garcia de Gudiel لفريق جديد من المترجمين كان يتكون من يوحنا غونزالفى Magister Iohannes Gonsalvi ومن يهودى هو سليمان Salomon . أما الفن الخامس من طبيعيات الشفاء وعنوانه « أكوان الكائنات التى لا نفس لها من المعادن والآثار العلوية ومايشبهها » فقد ترجم منه الفصلان الأول والخامس من مقالته الأولى وعنوانهما على التوالى « فى الجبال » و « فى تكون المعدنيات » . ويبدو أن المترجم هو الإنجليزى Alfred de Sareshel الفريد دى سارشيل أو الفريد الإنجليزى الشهير . ولأن المترجم وصل بين الفصلين وأطلق عليهما عنواناً بعيداً عن الأصل العربى وهو De congelatione et conglutinatione أى « فى جمود واختلاط الجوامد » فقد تردد الباحثون المحدثون بشأن نسبة إلى ابن سينا حتى دالفرنى أكدت فى دراستها التى وضعتها عام ١٩٤٤ ترددها لأن الترجمة اللاتينية ليست متوفرة لديها مما يتيح لها مقارنتها بالأصل العربى للشفاء ^(١) . فلم تكن دالفرنى تدرى أن عالِمين انجليزين هما Holmyard و Mandeville قد أصدرتا عام ١٩٢٧ فى باريس هذا العمل فى أصله العربى ومعه بالطبع ترجمته اللاتينية التى نحن بصدد الحديث عنها واستكملناه بترجمة إنجليزية دقيقة لهذا الجزء اليسير من جهد الشيخ الرئيس العلمى ^(٢) .

Ibid p. 348 a 355

(١)

Avicennae : De Congelations et Conglutinatione lapidum, being sections of the (٢)

kitab Al-Shifa, The latin and arabic texts edited with an english and translation of the later and with critical notes by J.Holmyard and D.C. Mandeville . Paul Geuthner, Paris 1927

وترجم ميشيل سكوت الإنجليزى ، الذى سبق أن عرضت لترجماته لأعمال ابن رشد فى دراستى عن الرشدية اللاتينية ^(١) ، « فى النبات » و « فى الحيوان » وأهداهما لفردريك الثانى مما يعنى أن هاتين الترجمتين تمنا بعد عام ١٢٢٧ أى فى الفترة التى كان فيها ميشيل سكوت فى خدمة فردريك الثانى . وتصدى جيرار الكرىموى Gérard de Crémone الراهب الإيطالى الذى أمضى معظم حياته فى طليطلة فى النصف الثانى من القرن الثانى عشر ، والذى كان واحدا من المترجمين الذين لا يكلون والذين احتضنتهم هذه المدينة التى كانت بمثابة منارة للحضارة الإسلامية فى الأندلس ، تصدى لترجمة تحفة ابن سينا الطبية « القانون » واستطاع أن ينتهى من ترجمة خمسة من أجزائه . وغنى عن القول أن « القانون » مؤلف ضخم يحوى كما هائلا من الملاحظات ومن النظريات القيمة التى جعلته يغزو كل المدارس الطبية فى ذلك الحين وحتى مطلع العصر الحديث . وتحفظ كل مكتبات أوروبا بمخطوطات للقانون وتفسيرات عديدة له من وضع الأساتذة اللاتين الذين كانوا يستخدمونه بل أن بعض هذه المخطوطات يحوى صورا طريقة تمثل ابن سينا ومن حوله تلاميذه وهم يستمعون لشرحه . ولقد طبع القانون منذ بداية القرن الخامس عشر وتوالت طبعاته منذ ذلك الحين وحتى القرن السابع عشر ! ^(٢)

أما الجملة الثالثة من الشفاء وهى فى العلم الرياضى فيبدو أنها لم تترجم وأغلب الظن أن سبب ذلك هو عدم توفر أصول هذا الجزء لديهم . ^(٣)

(١) انظر كتابى : أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى ص ٤٤ - ٤٥

(٢) M.T.d'Alverny : L'introduction d'Avicenne en Occident, p.132

(٣) Madkour (I) : Avicenne en Orient et en Occident, dans Mideo 15, 1982 p.226

وأما الجملة الرابعة من الشفاء وهي « في الإلهيات » فقد ترجمها كلها جانديسالفى عن القشتالية مستعينا بمستعرب مجهول نقل له الأصل العربى إلى القشتالية . وقد أنجز جانديسالفى هذه الترجمة في طليطلة في النصف الثانى من القرن الثانى عشر . وفى محاولة للتعرف على شخصية هذا المستعرب تستبعد دالفرى ابن داود بحجة أن ترجمة الإلهيات كانت أقل جودة من ترجمة المدخل الذى شارك فيها صاحبنا اليهودى . وترجح أن يكون Iohanne يوحنا هو هذا المستعرب ، وما يذكر عن يوحنا هذا أنه مترجم مقاصد الفلاسفة للغزالي وبينوع الحياة لابن جبرول (١) .

ولقد أشار الراهب الدومنيكان الأسباني الشهير ريمون مارتان الملم بالثقافة الإسلامية إلماما واسعا في كتابه « خنجر الإيمان » « Pugio Fidei » إلى عملين آخرين لابن سينا وهما كتابى الإشارات والتنبيهات والنجاة (٢) ، وما أن الخنجر وضع بعد عام ١٢٧٦ فمعنى هذا أن الثلث الأخير من القرن الثالث عشر كان يعرف هذين الكتابين وهما ذا طبيعة مختلفة فالنجاة مؤلف تعليمى مثله مثل الشفاء ، أما الإشارات والتنبيهات فهو من المؤلفات التى أودع فيها ابن سينا بعضا من أسرار فلسفته الشرقية .

وفي نهاية القرن الثالث عشر ترجم Arnaud de Villeneuve وهو لاهوتى وكيميائى وفلكى وطبيب للملوك وللبابوات رسالة ابن سينا في الأدوية القلبية تحت عنوان « De viribus cordis » وفى نفس الفترة ترجم طبيب آخر هو Armengaud Blaise من مونبلييه أرجوزة ابن سينا في القلب

(١) D'Alverny (M-T) : Notes sur les traductions médiévales des oeuvres philosophiques D'Avicenne, dans Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 27 ème année 1952, Paris 333

Ibid p. 348

(٢)

وأطلق عليها اسم « Canticum » وكان هذان العملان غالبا مايطبعان مع القانون (١) .

وفي القرن الخامس عشر كتب لابن سينا أن يزدهر فكره على أيدي André Alpago الطبيب الإيطالي الذي عاش ثلاثين عاما في دمشق ومارس فيها الطب وأتقن العربية . راجع الباجو ترجمة جبرار الكريموني للقانون ونقحها كما ترجم عدة رسائل لم تكن قد ترجمت من قبل إلى اللاتينية . أولها عبارة عن مقتطفات من التعليقات ترجمها الباجو تحت عنوان « Liber Aphorismorum Avicennae de Anima , et de manifestatione quarundam dispositionum eius » وهذه التعليقات تتضمن بعضا من تعليقات للفارابي ضمنها بهمينار لتعليقات أستاذه دون أن يعنى بالتمييز بينها . أما الرسالة الثانية فهي بعنوان « Quaesita accepta ex libello Avicennae , de quaesitis » وهي ترجمة لبعض أجزاء لمؤلف سينيوى معروف باسم « أجوبة عشر مسائل » ولو أردنا التحديد لقلنا أن هذه الترجمة تشتمل على السؤال الثاني ومن السؤال الرابع إلى السؤال السادس وأجوبتها . ويتضح لأي مطلع على ترجمته لهاتين الرسالتين أنه كان يقارن بين أكثر من مخطوط وإنه نجح في فهم ونقل فلسفة ابن سينا . كما ترجم الباجو « مقالة في النفس » و « كتاب النفس » ، و « رسالة في الحدود » ، و « في أقسام العلوم الحكيمة » . كل هذه الرسائل تضمنتها طبعه البندقية عام ١٥٠٨ إلى جانب رسالة للفارابي هي « في العقل » De intellectu وكتاب منحول لابن سينا وعنوانه « في العقول » « De Intellegentiis » (٢) .

D'Alverny : Les traductions latines d'Ibn Sina p.60-61

(١)

El Khodairy (M) : Deux opusculs d'Avicenne traduits en latin, dans Mideo (٢)

tome 2, 1955, p.342-348

ولقد نشر Paul Alpago ابن أخى André Alpago أعمال عمه فى البندقية فى عام ١٥٤٦ . وهناك احتمال كبير أن يكون فيلسوف فرنسا العظيم ديكارت قد اطلع على إحدى طبعات البندقية وتأثر بآراء سينا بشكل أو آخر خاصة فيما يتعلق بموقفه من أرسطو أو من السلطة الفكرية التراثية وفى نظريته النفسية . ويشير أستاذى العظيم الدكتور محمود الحضرى رحمه الله رحمة واسعة إلى ذلك فى أول أعماله وأعنى بها ترجمته العظيمة للمقال عن المنهج والتي أثراها بهوامش تشجيع علما وتعمقا ومحاولة صادقة جادة فى تبين علاقة المذهب الديكارتي بما سبقه من مذاهب ومنها مذهب الشيخ الرئيس ^(١) .

٢ - أثر هذه الترجمات على الفكر اللاتينى :

صحيح أن ماترجم من أعمال ابن سينا منذ الربع الثانى من القرن الثانى عشر كان ضئيلا من حيث الحجم ولكنه كان كفيلا بإثارة شغف اللاتين للإقبال عليه وإقناعهم بأنه هو فيلسوفهم ومعلمهم المنشود . وفى القرن الثالث عشر كان بين أيدي اللاتين أهم أعمال ابن سينا التى تحوى أهم نظرياته إذ كان بين أيديهم كتاب النفس والكون والفساد والسماع الطبيعى والقانون . وفى رأى أن ثمة احتمال كبير أن بعض المدرسين كانوا ملمين باللغة العربية أو كانوا يستعينون بمن يعرفها وبالتالي استطاعوا الوقوف على سائر مؤلفات الفلاسفة والعلماء العرب التى لم تترجم إلى اللاتينية ، ولابد أن مؤلفات ابن سينا كانت من ضمنها . ولعل فى مقدمة هؤلاء المدرسين روجر بيكون الذى أشار فى أكثر من موضع

(١) محمود الحضرى . المقال عن المنهج ، فى الطبعة الثالثة سميكر للطباعة والنشر

لفلسفة ابن سينا المشرقية وإن كان بعض الباحثين يرفض تماما هذا الاحتمال (١) .

في البدء اعتقد اللاتين أن الشفاء ماهو إلا تفسير للموسوعة الأرسطية ونظرا لأن ترجمة أعمال ابن سينا سبقت ترجمة أعمال « الفيلسوف » كما كانوا يطلقون على أرسطو فقد استعاضوا عن أعمال الأستاذ بأعمال « التلميذ » . وخير دليل على ذلك مقاله بكون عن الفيلسوف وعن الشيخ الرئيس : « تحددت الفلسفة في اللغة اليونانية خاصة على يد أرسطو ثم تحددت في اللغة العربية خاصة على يد ابن سينا » . وطوال القرنين الثالث عشر والرابع عشر استقبل فلاسفة الغرب كل بطريقته مايقدمه لهم ابن سينا ، البعض أقبل عليه آخذ بعض نظرياته ، والبعض الآخر حاربه ورفضه . ولذا يمكننا القول إن تأثيره كان واسعا للغاية وإن تفاوت عمقه من فيلسوف لآخر (٢) . وأود أن أشير هنا إلى أن بعض اللاتين عرفوا الفلسفة المشرقية السيناوية فضلا عن معرفتهم بابن سينا المشائي إلا أني سأرجئ الحديث عن هذا قليلا حفاظا على سياق العرض . وليس أدل على الإقبال على مؤلفات ابن سينا في الغرب المسيحي من أن عدد المخطوطات اللاتينية لهذه المؤلفات بلغ المائة أربعة وعشرين ، منها خمسة وأربعين لكاتب النفس ! (٣)

(١) Bouyges (M), S.J.: Roger Bacon a-t-il lu des livres arabes, dans Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 5ème année. 1930, Paris 1930

(٢) Goichon (A.M): La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale, Adrien Maisonneuve 1944, p. 89 et p. 95

(٣) قنوازي : ابن سينا في دائرة معارف البستاني ص ٢٣٤

ضخما للغاية خاصة إذا ما وضعنا في الاعتبار أنه لا بد وأن عددا آخر من المخطوطات قد ضاع أو تلف .

وصحيح أنه من المتفق عليه ابن سينا لم يصبح فيلسوفا معترفا به في الجامعات ولم تصبح مؤلفاته نصوصا تدرس إلا بدءا من منتصف القرن الثالث عشر ، ولكن قبل هذا التاريخ تسلسل الشيخ الرئيس إلى العقول المسيحية بفضل جهود أمثال جانديسالفى وتلاميذ جيلبرت دى لابوريه Gilbert de la Porte الذى كان رئيسا لمدرسة Chartres الشهيرة قبل أن يصبح أسقفا لمدينة بواتيه . لقد أقبل هؤلاء على فلسفة ابن سينا فتمثلوها ثم وفقوا بينها وبين تراثهم الأوغسطينى فجاءت مؤلفاتهم توفيقية إلى حد كبير على غرار مؤلفات الفلاسفة المسلمين وعلى رأسهم ابن سينا الذين كانوا يوفقون بين دينهم والفلسفة المشائية . (١) ولعل من أسباب انتشار التيار السيناوى لدى اللاتين المسيحيين أن فلسفة ابن سينا جاءت فى ثوب دينى جعلها تتفوق حتى على فلسفة أرسطو ذاته ، فابن سينا المسلم المهموم بالتوفيق بين عقله وإيمانه بعقيدته كان يبحث فى وجود الله وفى صفاته ، وفى خلق العالم ، وفى طبيعة النفس ومصيرها ، وفى السعادة الأبدية ، وفى المعاد وفى الملائكة والأنبياء ، وهذه أمور لم يتطرق أرسطو إطلاقا إلى بعضها ، ولم يعالج بعضها الآخر إلا معالجة عابرة هى معالجة الفيلسوف المعنى فى المقام الأول بمسائل الفلسفة الطبيعية ، وبعبارة أوضح أتاح ابن سينا للاتين التوفيق بين عقيدتهم وبين الفلسفة ، أو بين عقيدتهم وبين أرسطو لأنه مهد لهم الطريق الذى سار فيه من قبلهم هو وأمثاله من فلاسفة العرب المسلمين .

وبالرغم من أن أول ترجمة لأعمال ابن سينا كانت حوالى عام ١١٨٠ إلا أن ثمة أدلة وإن كانت نادرة على انتشار هذه الأعمال وعلى إقبال المفكرين عليها قبل عام ١٢٢٠ . ولورجعنا لأول تحرير صدر فى باريس وهو تحرير عام ١٢١٠ لوجدناه يتضمن لاحظر تدريس مؤلفات أرسطو فحسب بل حظّر تدريس أعمال شراحه كذلك ، وقد يكون ابن سينا من بين هؤلاء . وبما يدعم هذا الفرض أن جيوم دوفرني - وهو أول لائني يقبل على أرسطو وشراحه يدرسهم ويناقشهم فى مؤلفاته - يكثر من ذكر ابن سينا . وإذا كان هذا حال جامعة باريس فإن أكسفورد أيضا يبدو أنها أقبلت على ابن سينا فى ذات الوقت إذ نلمح تأثير نظرية ابن سينا فى النفس واضحا فى مؤلفات يوحنا دى لاروشيل Jean de la Rochelle الأستاذ بهذه الجامعة . وثمة دليل قاطع على أن ابن سينا كان قد أصبح فى منتصف القرن الثالث عشر سلطة فكرية فى جامعة باريس ، وهذا الدليل هو وجود مخطوط لموجز دراسى صغير لكتاب النفس ولبعض أجزاء كتاب القانون وهذا المخطوط موجود فى المكتبة القومية بباريس (١) .

حرصت على الحديث عن ترجمة أعمال ابن سينا وعلى التأريخ لها بالرغم من أن هذا الموضوع عولج من قبل ، إلا أن حرصى هذا كان وراؤه ثلاثة أسباب أولها أن هذا الموضوع لم يعالج إلا مرة واحدة باللغة العربية على يد أستاذنا الأب قنواقي فى مقالته عن ابن سينا فى موسوعة البستاني ودراستى هذه تخاطب قراء العربية ، وثانيها حتى يتحقق التسلسل فى هذه الدراسة ، وثالثها لأن ثمة اختلافا بين الباحثين السابقين حول تواريخ الترجمات وأسماء مترجميها فأردت أن يكون لى رأى فى هذا الموضوع ، خاصة وإن عملية نشر أعمال ابن سينا قد قطعت شوطا

طويلا ، بحيث أصبحت المسألة تحتاج بالفعل لإعادة طرح ولتناول جديد .

ولم يكن ابن سينا بالنسبة لللاتين هو صاحب تلك الأعمال التي ترجموها فحسب إنما حسبه أيضا صاحب مؤلف كان له أعظم الأثر في فكرهم ونعنى به كتاب العلل ، ولذا يجدر بى التوقف عنده طويلا .

٣ - كتاب العلل :

هو لغز حقيقى ! فما زلنا حتى الآن لانستطيع أن نقطع بصدده بالرأى فيما يتعلق بمؤلفه : هل هو عربى مسلم عاش في المشرق العربى أم هو يهودى أسبانى ؟ ولا نستطيع أيضا أن نقطع بالرأى فيما يتعلق بالعصر الذى وضع فيه ، ولا فيما يتعلق بعلاقته بالعلل De Causis اللاتينى . ومازلنا لانعرف على وجه اليقين إن كان العلل اللاتينى ترجمة للعلل العربى أم هو مؤلف . ومازلنا لانعرف فى حالة إذا ما كان مترجما من هو مترجمه . واعتقد أن حل هذا اللغز لن يتحقق إلا إذا قورن العلل العربى بالعلل اللاتينى . إن هذا الكتاب الذى يعد من أهم وأشهر الأعمال سواء عند العرب أو عند اليهود أو عند اللاتين المسيحيين فيما بعد يمثل مشكلة حقيقية من أهم مشاكل تاريخ الفلسفة . وتتضمن منا الأمانة العلمية عدم التسرع فى القطع بالرأى بصدد أى مشكلة من مشاكله المختلفة خاصة أن جل الباحثين عندما يتناولون أحد العاملين بالحديث والعرض لا يحاولون الخوض فى العلاقة بينهما . والكتاب اللاتينى De Causis منشور . وقد اضطلع بهذا De Vaux ^(١) أما « الأصل » العربى الذى لانعرف له إلا مخطوطتين إحداهما قابعة فى دار الكتب المصرية والأخرى فى إحدى

(١) De Vaux (R) O.P: Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins du

XII-XIII siècles, Librairie philosophique J. Vrin 1934

مكتبات ليدن ، فقد سمعت من الأب قنواقي الذي كان ينوي تحقيقه ونشره ^(١) أن أحد الباحثين الأمريكيين أنجز هذه المهمة بالفعل . وكما كان من الأفضل أن يقوم عربى بهذا العمل ! ويذكر لنا الأب قنواقي أن العلامة Haneberg هانبرج كان أول من قارن بين الأصل العربى « والعلل » اللاتينى وأول من تبين دقة نقل الأصل العربى إلى اللغة اللاتينية . ومعنى هذا أن كتاب العلل اللاتينى « Liber de Causis » هو ترجمة للنص العربى وبالتالي يستحيل قبول هذا الفرض الذى ساندته طويلا كثير من الباحثين وعلى رأسهم إمام الدراسات المسيحية - الإسلامية جيلسون ألا وهو أن يكون مؤلفه هو جاندسالفى المسيحى . كما يستحيل أن يكون مؤلفه هو اليهودى الأسبانى يوحنا بن داود مساعد دومنيك جاندسالفى فى ترجمة أعمال ابن سينا والذى سبق لنا الحديث عنه ^(٢) . والذين يرجحون هذا الاحتمال الأخير يعتمدون خاصة على شهادة ألبرت الكبير أول من حاول تبين حقيقة هذا الكتاب وتبين هوية مؤلفه وذلك فى مؤلفه « فى العلل والفيض الكلى عن العلة الأولى » « De Causis et processu universitatis a causa prima » الذى وضعه خصيصا لشرح كتاب العلل . ولعل كون ألبرت الكبير يخصص مؤلفا من مؤلفاته لشرح هذا العمل يدل على أهميته ومدى إقبال معاصريه عليه . ذهب ألبرت إلى أن ابن داود هو المؤلف وأنه قد استوحى فكرته الأساسية من رسالة مفقودة لأرسطو

(١) Anawati (G.C): Prolégomènes à une nouvelle édition du Causis arabe, dans

Mélanges Louis Massignon, Institut Français de Damas 1956

Ibid p.75

(٢)

عنوانها « رسالة في المبدأ الكلي » « *Epistola de principio universi* » عرفها الفلاسفة العرب بعنوانين مختلفة فأطلق عليها الفارابي اسم « الخير المحض » وأسمائها الغزالي « زهرة الأشياء » وأطلق عليها ابن سينا اسم « نور الأنوار » . وأكد ألبرت الكبير أن ابن داود استوحى أيضا كل هؤلاء الفلاسفة الذين عرفوا هذه الرسالة ^(١) .

ودراسة العلل اللاتينية تكشف عن تأثيره الشديد بالتراث الأفلاطوني المحدث خاصة بكتاب عناصر الربوبية *Stoicheisis* الذي ذكره ابن النديم تحت عنوان كتاب الثالوجيا أو الربوبية ونسبه لبرقلس . وكان توماس الأكويني الذي وضع بدوره شرحا لكتاب العلل اللاتينية ، أول من أدرك حقيقة مصدره بعد أن ترجم له صديقه جيوم دي موربيك عن اليونانية كتاب برقلس السالف الذكر ^(٢) . وأقدم مخطوط لكتاب العلل اللاتينية يحمل اسم أرسطو كمؤلف والفارابي كشارح إذ كان عنوانه : « قواعد أرسطو في ماهية الخير المحض كما عرضها الفارابي » ^(٣)

« *Canones Aristotelis de Essentia purae bonitatis expositae ab Alfarrabio* »

ولذا يعتقد البعض (مثل بلستر و Bédoret بيدوريه) أن الفارابي هو مؤلفه وأن الكتاب عبارة عن مجموعة قضايا برقلس شرحها الفارابي ولكنهم يختلفون بصدد هوية المترجم فالبعض (بلستر) يؤكد أنه ابن داود بينما البعض الآخر (بيدوريه) يذهب إلى أنه جيار دي كريمون .

Jourdain (A): *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines* (١)

d'Aristote. Nouvelle édition revue et augmentée par Charles Jourdain Paris 1843, p. 184

Dubem (P) : opcit p. 332

(٢)

Jourdain : opcit p. 184

(٣)

ولقد نسب ذات الكتاب لابن سينا وذلك في طبعة البندقية لأعماله الكاملة في عام ١٥٠٨ . وفي هذه الطبعة جاء عنوانه على الغلاف على أنه « في العقل » « De Intelligentiis » وجاء في الداخل يتوسط كتابي الحيوان لابن سينا والعقل للفارابي ويحمل اسم « Liber de Avicenna in primus et secundus substantiis at fluxu entis »^(١) أى « كتاب ابن سينا في الجواهر الأولى والثانية وفي حدوث الفيض » .

ونعود للرأى القائل بأن مؤلف كتاب العلل اللاتينية لابد وأن يكون مسيحيا فنقول إن أصحاب هذا الرأى ينطلقون من أن هذا العمل يحوى الكثير من فلسفة كل من أوغسطين وجون سكوت إيريجين ودنيس المجهول أى أنه يحوى الكثير من الفكر المسيحي فكيف يمكن أن يكون لابن سينا أو لفيلسوف آخر مسلما كان أم يهوديا ؟ وبحلل جيلسون مضمون هذا المؤلف الغريب فيلاحظ أن الفصل الأول منه يذكر دنيس المجهول بينما الفصل الرابع يكثر من ذكر أوغسطين . والمؤلف بالرغم من تأثره الشديد بابن سينا وهو ما لا يمكن إنكاره يظهر حرصا واضحا على الاتفاق مع العقيدة المسيحية . ويمكن استنتاج من أثر ابن سينا الواضح فيه أن الكتاب وضع في الثلاثين الأحيين من القرن الثانى عشر ، وقبل هذا التاريخ كان يتعذر للاتينى معرفه ابن سينا والتأثر به . ويقترح جيلسون قبول فرض أن يكون مؤلفه هو جانديسالفى حتى نكتشف مزيدا من المخطوطات التى قد تكشف لنا بدورها عن مؤلفه الحقيقى . وصحيح أن مما يضعف هذا الفرض أن محتوى هذا العمل

لايطابق ماجاء في مؤلفات جانديسالفى الأخرى وعلى رأسها كتابه في النفس الذى يعالج فيه ذات موضوع العلل . وما يضعفه أيضا أن اسم ابن سينا حل محل اسم جانديسالفى خاصة وأن هذا الأخير كان شديد الحرص على ذكر اسمه في أول مؤلفاته بل كان يتجاوز ذلك إلى وضع اسمه على مؤلفات الآخرين وكان يلقب نفسه بالمطران وهو ذلك اللقب الذى لايمكن أن يصف به أحد ابن سينا ؛ ولكن بالرغم من كل هذا فجيلسون يرجح فرض أن يكون جانديسالفى هو المؤلف خاصة أن أسلوبه هو نفس أسلوب العلل ^(١) . واضح إذن أن جيلسون لم يقدم حلا لهذا اللغز إنما كل ما فعله هو أنه حاول إبراز فرض علمى دون غيره من الفروض غافلا كتاب العلل الموجود باللغة العربية والذى كان العرب ينسبونه لأرسطو . وفى رأى أنه يمكن معارضة جيلسون بفرض مقابل : ألا يمكن أن يكون شخص مثل جانديسالفى وهو يترجم هذه الرسالة إلى اللاتينية أضاف إليها من عنده هذه الإضافات التى توحى بأن صاحبها مسيحى ، وأن يكون قد فعل ذلك رغبة منه فى التوفيق بين قضايها وبين المسيحية ؟ قبول هذا الفرض يفسر كون أسلوب العلل اللاتينى هو نفس أسلوب جانديسالفى .

يرفض الأب دى فو الذى حقق ونشر العلل اللاتينى كما سبق أن ذكرت أية علاقة بين هذا العمل وبين جانديسالفى . ويستند فى رأيه هذا إلى التباين الموجود بين هذا العمل وبين مؤلفين آخرين لجانديسالفى يعالج فيهما ذات الموضوع وهما « فى النفس » « De Anima » و « فيض

(١) Gilson (E) : Les sources de l'augustinisme avicennais, dans Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 46me année, 1929-30 Paris 1930, p. 92-93

العالم « De processione mundi » . والتباين هنا فيما يرى في الأسلوب وفي المذهب . كما يستند إلى حجة أخرى لها وجهتها وهي أن كون جانديسالفى قد ترجم ينبوع الحياة لابن جبيرول كان يجعله يكثر من ذكره في مؤلفاته وهو ما لا يفعله أبدا مؤلف العلل اللاتينى . ويرجح دى قو أن يكون جيرار دى كريمون هو المترجم (١) .

أما الأهمية الخاصة التى يمثلها هذا الكتاب بالنسبة للمشكلة التى نحن بصدد حلها فهى أنه يمثل تيار الأفلاطونية المحدثة العربية فى أوضح صورها بالرغم من محاولة المؤلف المستمرة تأويل النظريات التى يستخدمها تأويلا مسيحيا . ففى العلل اللاتينى أن مبدأ المبادئ هو الله الذى لا يوصف ولا ينقسم أى هو الواحد . وهذا الواحد هو مبدأ التكرار بالرغم من وحدته . وهو عندما يعالج سلسلة الفيوضات الأولى عن الواحد يعطى المكانة الأولى للعقل والثانية للوغوس أو الكلمة . وفى حكمة الله تكمن كل المثل وعن هذه تفيض كل الموجودات وإن ظلت المثل متميزة عن معلولاتها أى عن الموجودات . وفى هذا المقام نجد أنفسنا وجهها لوجه مع جذور مشكلة المعرفة . فالله يعرف الموجودات بعلمها أى بمثلها وبالتالي أى علم يقترب من العلم الإلهى لابد وأن يكون علما بمثل الموجودات . ومن جهة أخرى يأخذ المؤلف تلك الفكرة العزيرة على التراث المسيحى والواضحة تماما عند جون سكوت إيرمينج وهي أن غمط الوجود المتحقق فى المعلولات أقل شأنًا من ذلك الذى تتمتع به العلل . وما يؤكد أن مؤلف هذا العمل مسيحى هو أنه ينسب للعقل الأول

(١) De Vaux (R) O.P. : Notes et textes sur l'Avicennisme latin aux confins des

ولكل العقول التالية له كل الخصائص التي ينسبها دنيس المجهول للملائكة . أما حديثه عن تسلسل العلل والعقول فهو نقل لآراء ابن سينا : فالعقل الأول إذا ماتأمل الله فاض عنه العقل الثانى ، أما إذا تأمل ذاته فإن الفلك الأول يفيض عنه مادة وصورة ، وهكذا دواليك بالنسبة لسائر العقول . ومثل ابن سينا يؤكد « العلل » أن عقلنا خاضع لعقل مفارق ولكنه يستخدم للإشارة إلى هذا العقل مصطلح دنيس المجهول فيسميه ملاكا معتقدا أنه بذلك يكون قد وفق بين ابن سينا والعقيدة . وغنى عن القول إن الحديث عن الفيض المتالى وعن الوسائط فى الخلق مما يتعارض وتعاليم القديس أوغسطين الذى كان يؤكد أنه « لاتوجد أية طبيعة وسيطة » « *nulla natura interposita* » بين الله والنفس الإنسانية بل وبما يتعارض مع العقيدة المسيحية ذاتها (١) .

والله فى هذا الكتاب هو بمثابة الشمس العاقلة ، وهو الذى سيشرق على « العقل » أى على المعلول الأول وبواسطته سيفيض العلم فى الموجودات التى سيشرق عليها هذا العقل بدوره . ولكن كيف يحدث هذا الإشراق ؟ إن الله يمنح كل الأشياء الوجود والحياة ولكنه لايفعل ذلك بنفس الخط . إن الله يمنح الوجود للموجودات لتعرفه ليكشف لها عن نفسه ، وهو يمنحها المعرفة عن طريق الإشراق (٢) .

وبما جاء فى اللل اللاتينى وينسب « للفيلسوف » أى لأرسطو وهو

في حقيقة الأمر فكرة سيناوية : «Prima igitur creaturarum est intellectualis, et est intelligentia de qua est sermo apud philosophum in libro de metaphysica^(١)» وترجمته أن : « أول المخلوقات هو العقل وتعقله هو ماتناوله الفيلسوف في كتاب الميتافيزيقا » . وما أقرب هذه الفكرة لما جاء عند ابن سينا في المقالة التاسعة في الفصل الرابع من إلهيات الشفاء (ولنلاحظ أن النص اللاتيني يشير أيضا إلى كتاب « الميتافيزيقا » إذ يقول : « فيين أنه لا يجوز أن يكون المعلول الأول صورة مادية أصلا ، ولا أن يكون مادة أظهر ، فوجب أن يكون المعلول الأول صورة غير مادية أصلا بل عقلا »^(٢) .

ألا يؤكد هذا أن « العلل » يحوى الكثير من الأفكار السيناوية وإن نسبت لغير صاحبها . وفي هذا النص تنسب الفكرة « للفيلسوف » . ومن المعروف أن « الفيلسوف » على الإطلاق في العصور الوسطى كان أرسطو ، ولكن تأكيد النص على أن أول ما خلق كان العقل يسمح لنا بأن نؤكد أن أرسطو ليس صاحب هذا النص لأن العقل عند المعلم الأول لم يكن مخلوقا ، إنما هو كان كذلك عند ابن سينا .

وما جاء في « العلل » أيضا متفقا مع ابن سينا تصوير ميكانيزم الإدراك . فعند ابن سينا كما سنرى عند حديثنا عن النفس عنده عملية

المعرفة يجب أن يتوفر لها شروط ثلاثة : العقل والمعقول والنور العاقل فضلا عن ضرورة وجود جوهر مقارن (هو العقل والفعال) يشرق على النفس فتتفاعل هذه الشروط الثلاثة ويتم الإدراك . و « العلل » يحاول جاهدا أن يوفق بين ابن سينا في هذا الموضع وبين أوغسطين ، وهو توفيق ممكن كما هو معروف لانتفاء الفيلسوفين إلى تيار الأفلاطونية المحدثة . ومحاولة التوفيق هذه واضحة تماما فالرسالة تذكر فقرات بأكملها من Soliloq I لأوغسطين للتوفيق بينه وبين ابن سينا . وبناء على هذا يرى البعض أن العلل هو توفيق بين الأفلاطونية المحدثة العربية وبين الأفلاطونية المحدثة المسيحية (١) .

ألا يمكننا القول - بعد هذا العرض - أن كتاب « العلل » اللاتيني استوحى أساسا ابن سينا خاصة أنه كثير الاعتماد على إلهياته وكتابه في النفس وكثير النقل الحرفي لأجزاء طويلة منها ١٩؟ واعتقد أن حسم هذه القضية سيتحقق لو قورن العلل العربى بالعلل اللاتينى . وإلى أن يتحقق هذا يمكننا القول أن العلل هو خير دليل على اتساع رقعة تأثير القضايا السينوية على اللاتين في ذلك الحين .

وفي ختام حديثي عن كتاب العلل أقول أن بواسطته تم التوفيق بين السينوية والأوغسطينية وقد أسفر هذا التوفيق سواء أكان موفقا أم لا عن ظهور تيار فكري جديد في القرن الثالث عشر يختلف الباحثون حتى الآن في تسميته نظرا لاختلافهم في تحديد هويته ؛ فالبعض يرجح الجانب الأوغسطيني فيه فيسميه الأوغسطينية السيناوية والبعض الآخر يرجح الجانب السيناوي فيسميه السيناوية اللاتينية .

٤ - أوغسطينية سيناوية أم سيناوية لاتينية :

لم يدرس أثر ابن سينا في الفلسفات اللاحقة عليه سواء أكانت مسيحية أم يهودية إلا في قرننا هذا (كما بقي أثر ابن سينا في الفلاسفة المسلمين اللاحقين عليه يحتاج لدراسة متأنية مستفيضة ، فابن سينا كان إماما للمدرسة امتدت حتى الشيخ محمد عبده في القرن التاسع عشر)^(١) . وما أن انتبه الباحثون لهذا الأثر حتى بذلوا الجهود الصادقة للوقوف عليه ، خاصة التوماويون منهم نظرا لأهمية تأثير ابن سينا على مذهب إمامهم القدس تومايس الأكويني . وليس أدل على ذلك من اعتراف جيلسون في بحثه عن المصادر اليونانية والعربية للأوغسطينية السيناوية بأن ما يشته كان مجرد فروض طرحها في بحث سابق ، مجرد فروض بدون أى دليل^(٢) ! وقبل أن نعرض لهذا الأثر ينبغي أن نعرض للمناخ العام الذى أحاط بدخول ابن سينا لأوروبا .

كانت أعمال ابن سينا من أوائل الأعمال العربية التى ترجمت إلى اللغة اللاتينية . ولعله يكون قد اتضح من عرضى السابق أنه في مطلع القرن الثالث عشر كان بين أيدي اللاتين جزء هام من هذه الأعمال بمعنى أنه يتضمن أهم ما في فلسفة الشيخ الرئيس . ولأن أعماله عرفت طريقها إلى اللاتين قبل أعمال ابن رشد التى تأخرت ترجمتها قليلا فقد

(١) كان لأستاذه الجليل المرحوم الحضيضي عناية كبيرة بهذه المسألة وما نشر له « سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا في مائتي عام » ضمن الكتاب الذهبي للمهرجان ابن سينا ببغداد ؛ و « من أنصار الرئيس » في الثقافة - العدد ٦٩١ ، مارس ١٩٥٢ ؛ و « تلاميذ الرئيس » في الكتاب أبريل ١٩٥٢ .

(٢) Gilson : Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant, pp.102 - 103 (٢)

ظل ابن سينا الشارح الوحيد في نظرهم لأرسطو . ولقد شهدت نهاية القرن الثاني عشر صراعا حقيقيا بين عدة تيارات فكرية وازداد هذا الصراع حدة في مطلع القرن الثالث عشر مع دخول ابن سينا بكل ثقله في الحلبة . أما هذه التيارات فيمكن حصرها في ثلاثة أولها التيار الأوغسطيني وكان مسيطرا على المدارس اللاهوتية وهو ذلك الاتجاه الذى تميز بالجانب اللاهوتى وبنزعة أفلاطونية ويميل إلى الالتزام بالنص وهو ذلك الميل الذى جعله يتسم بصفة أخرى هى روح المحافظة والخوف من كل تجديد . وثانيها اتجاه أفلاطونى النزعة أيضا علاوة على استلهامه فلسفة الاسكندرية والشرق وتأثره بدنيس المجهول وبيوحنا سكوت إيرمينج . أما ثالث هذه الاتجاهات فهو الاتجاه الأرسطى الذى برز على أثر ترجمة أعمال أرسطو عن العربية ثم عن اليونانية . وبالطبع كان هذا الاتجاه هو أخطر الاتجاهات الثلاثة على المسيحية . وعندما تبينت المؤسسات المسيحية المختلفة الخطر الذى يقيق بها وعندما حاولت مقاومته بالتحريمات المتتالية وبالتنكيل كان قد استفحل وتسلسل حتى إلى هذه المؤسسات ذاتها . ولقد نشأ الصراع بين الاتجاهات الثلاثة لاختلاف رؤيتها للأمور . فالتيار الأوغسطيني ماكان يعنيه إلا خلاص الإنسان ، والتيار الثانى الذى يمكن تسميته بتيار دينس المجهول كان ينظر للعالم كله نظرة دينية ، فكل ما فى الوجود تحيل لله ، وكل شئ مصيره لله . ومن الجلى أنه لم يكن ثمة مكان لا للعلم الطبيعى ولا للفلسفة العقلانية فى هذين الاتجاهين . أما الاتجاه الأرسطى فكان اتجاها طبيعيا وتجريبيا ومتمسكا بحتمية صارمة تتحكم فى العالم مما لايسمح بأى تدخل إلهى ، كما كان لا يحفل بالإنسان ولا بمصيره . لم يكن فى استطاعة هذه الاتجاهات وهى بهذا الشكل أن تتقابل . وفى خضم هذا الصراع الذى لا مخرج منه جاء مذهب ابن سينا عارضا حلا معقولا لكل أوجه النقص الموجودة

في الاتجاهات الثلاثة السالفة الذكر . فهو يهتم بالإنسان مثل الاتجاهين الأولين ولكنه أيضا يهتم بالعلم الطبيعي وبالفلسفة العقلانية مثل الاتجاه الثالث . إهتم بالعالم المادى مثل الاتجاه الثالث ولكنه عنى عناية باللغة بأصله وبيان كيف قاض عن علة أولى هي الله الخالق ^(١) . والسؤال الذى يطرح نفسه علينا الآن : هل أقبل عدد من المفكرين على السيناوية وتأثروا بها واستطاعوا أن يفرضوها على الحياة الفكرية وأن يجعلوا منها تيارا قائما بذاته ؟ هل وجد تيار فلسفى يمكننا تسميته بالسيناوية اللاتينية أسوة بالرشدية اللاتينية ؟ أم هل تسلسل ابن سينا للفكر المسيحى من خلال مذهب آخر سائد بالفعل من قبل ؟ وفى الإجابة عن هذا السؤال اختلف الباحثون فمنهم من ذهب إلى أن ابن سينا أثر فى بعض الأوغسطينيين ابتداءً من نهاية القرن الثانى عشر إلا أن هذا التأثير لم يخرج طوال ذلك القرن والقرن التالى عن الإطار العام للأوغسطينية بحيث بدا وكأنه تطور طرأ على الأوغسطينية . ولقد تأثر هؤلاء الأوغسطينيون السينايويون اللاتين فى الثلث الأخير من القرن الثانى عشر فضلا عن تأثرهم بابن سينا بمؤلفات جانديسالفى وعلى رأسها كتابه فى النفس ، وجانديسالفى هذا من أوائل الذين وقفوا على الثقافة العربية ودرسوها . وفى القرن الثالث عشر غلب تأثير ابن سينا على أصحاب هذا المنحى كما يتضح عند أبرز علمية جيوم دوفرني Guillaume d' Auvergne وروجر بيكون بحيث يمكننا القول بأن هذا المنحى أصبح اتجاها فلسفيا مستقلا ومتميزا نشأ فى البداية فى حضن الأوغسطينية ثم استقل عنها واستحق اسم « الأوغسطينية السيناوية » ، وهى تلك التسمية المبكرة التى أطلقها عليه جيلسون . وفى القرن الرابع عشر ازداد تأثير ابن سينا قوة ووضوحا وتميزا إذ وجد فلاسفة سينايويون خلص مثل دنس سكوت Duns Scot

لايتمون للأوغسطينية ^(١) . ويحاول جيلسون أن يستقرى التاريخ وأن يفسر أحداثه بحثاً عن أدلة على وجود هذا التيار المتأثر بالشيخ الرئيس ، وأول أدلته وأقواها أن توماس الأكويني انتقد أصحاب هذا التيار بشدة وأولاهم عناية فائقة ولولا إنهم كانوا يمثلون تياراً قائماً بالفعل لما انتقدهم . وثانى هذه الأدلة هو أن البابا يوحنا الحادى والعشرين كان له دور كبير فى إصدار قرار تحريم عام ١٢٧٧ الشهير ، ومعروف أن الهدف من هذا التحريم كان حماية الأوغسطينية من الأرستية الهرطقية والرشدية . وما البابا يوحنا الحادى والعشرين هذا إلا بطرس الأسبانى *Petrus Hispanus* سابقاً صاحب شرحى كتابى الحيوان والنفس الأرستيين اللذين يتضح فىهما التأثير بالجانب الصوفى السينوى الذى يفتقر إليه أرسطو . وبالطبع لولا اكتشاف العالم الراهب الألماني *Grabmann* لهذين النصين ولولا تحقيقه لهما لما عرفنا الاتجاه الأوغسطينى السيناوى لفكر هذا البابا الذى سعى لإصدار هذا التحريم الشهير ^(٢) . وأنتهز هذه الفرصة لأؤكد مرة أخرى على أهمية عملية نشر نصوص فلسفة العصور الوسطى ، فذلك يمثل خطوة ضرورية لاغنى عنها لفهم فلسفات هذه الحقبة الهامة ، فما زال تاريخ فكر العصور الوسطى مليء بالثغرات التى تحول دون الإلمام به الإلمام وافياً ؛ وهى ثغرات مازلنا نحاول ملأها « بفروض » ومايزال تحريم ١٢٧٧ يحمل فى طياته تفسيراً لكثير من المسائل المعلقة . فلقد اتضح للتو أن البابا يوحنا الحادى والعشرين ماسعى إليه إلا لمساندة تيار يدين للشيخ الرئيس بالكثير ويلتف بعباءة الأوغسطينية ويؤيده هو .

Gilson : *Op cit* p. 102 à 105

(١)

Ibid p. 105 à 107

(٢)

وماسعى إليه إلا لضرب التوأمية المتعارضة مع هذا التيار . ولقد اجتهد جيلسون في بحثه عن الأصول اليونانية والعربية للأوغسطينية السينية أن يثبت أن هذا التيار استوعب كثيرا من العناصر السيناوية إما بتجريدتها من مسحتها الذاتية كما فعل مع مفهوم الخواص الباطنية السيناوى وإما بتأويلها تأويلا أوغسطينيا مثلما فعل مع مفهوم العقل الفعال السيناوى الشهير عندما وحد بينه وبين الله . أما تلك النظريات السيناوية التى لاتخضع للتهذيب ولا للتأويل والتى تتعارض مع العقيدة مثل تصور الكون فقد رفضها هذا التيار تماما ^(١) . واضح إذن أن ابن سينا خضع لعملية قراءة جديدة تماما ، قراءة مهمومة بمتطلبات العقيدة ومهمومة فى ذات الوقت بالبحث عن حلول للعديد من المشاكل الفكرية التى أصبحت تطرح بشكل جديد والتى لم يعد الفكر الأوغسطينى التقليدى قادرا على الاستجابة إليها بمفرده والتى كان ابن سينا خير من يستطيع العقل الغربى المسيحى فى ذلك الحين الاستعانة به لحلها . كان ابن سينا قد نجح فى وضع نسق فلسفى جديد تتناغم فيه الأرسطية و الأفلاطونية مما يجعل هذا النسق يتفق والعقيدة ؛ ولذا يمكننا القول أن العقل المسيحى الغربى فى ذلك الحين وجد عند ابن سينا ضالته . ولايعنى هذا أنه نقل ابن سينا نقلا حرفيا إنما يعنى أنه استلهم ابن سينا فى صياغة إشكاليته الفكرية الجديدة التى كان يتحسس الطريق إليها فى ذلك الحين ، تلك الإشكالية التى سبقهم ابن سينا إلى بلورتها ، كما يعنى أن العقل الغربى وجد عند الشيخ الرئيس كثيرا من الحلول لكثير من المشاكل الجزئية . كان ابن سينا يقدم مشروعا فلسفيا رائدا بالنسبة إليهم هذا حقيقى ، ولكن الذى لايمكن إنكاره كذلك أن هؤلاء اللاتين احتفظوا بهويتهم فلم يكونوا مجرد نقله ومقلدين إنما كانوا مفكرين ثائرين يبحثون عن صياغة جديدة لفكرهم فوجدوا بعض عناصر هذه الصياغة عند ابن سينا .

أما الأب دى فو فيؤكد أن ثمة تيارين فلسفيين ينتميان لابن سينا وجدا في القرن الثالث عشر أولهما هو الأوغسطينية السيناوية وثانيهما وهو معاصر للأول كان سيناويا خالصا . ولقد كان هذا التيار السيناوي خجولا يخشى الإعلان عن نفسه بجرأة على عكس التيار الذى التف بعباءة الأوغسطينية ^(١) . وبالطبع هذا الخجل سببه واضح وهو أنه كان جديدا تماما ولا يستند لأى سلطة فكرية تراثية من قبيل الأوغسطينية . ويجب الا يغيب عنا أن الأب دى فو الذى درس طويلا هذا الاتجاه السيناوي يزعم أن التيارين وجدا متزامنين في القرن الثالث عشر وهو ما يخالف رأى جيلسون الذى سبق لنا عرضه ، والذى يؤكد فيه أن السيناوية الخالصة كانت تطورا للأوغسطينية السيناوية وأن هذا التطوير حدث في القرن الرابع عشر وليس قبل ذلك . ويذهب دى فو ^(٢) إلى أن فلاسفة هذا التيار إتخذوا من ابن سينا إماما فأخذوا بكل نظرياته حتى تلك التى تتعارض مع العقيدة المسيحية . وقد يبدو الأمر لأول وهلة مستحيلا فكيف يجرؤ عالم لاهوت في القرن الثالث عشر على ذلك ؟ ولكن لدى فو عدة أدلة على صحة رأيه أولها هجوم جيوم دوفرنى الشديد والواضح على ابن سينا ، ذلك الهجوم الذى لا يفسره إلا وجود تلاميذ مخلصين للشيخ الرئيس بين علماء اللاهوت يهددون أمن وسلامة العقيدة . ولابد أن دوفرنى لم يكن الوحيد الذى هاجم ابن سينا بل لابد وأن عدداً من المفكرين شاركوه هذا الهجوم . وإذا كانت كتابات هؤلاء مازالت مجهولة لدينا فإن ذلك مما يؤكد رأينا ألا وهو أن التقييم السليم

لفكر العصور الوسطى المسيحية (والإسلامية بالطبع) ، ومنه تيار السينوية اللاتينية ، لن يتحقق إلا بإتمام عملية نشر المخطوطات التي تملأ خزانين مكتبات أوروبا وإلا بعد دراستها . أما ثانياً أدلة دى فو فهو ذلك الكتاب المنحول لابن سينا والذي يسميه هو « De Causis primis et secundis » أى « كتاب العلل الأولى والثواني » - إذ مازال الباحثون يختلفون بصدد اسمه - والذي يحتوى على نظريات ابن سينا المخالفة للعقيدة المسيحية .

وبعلل دى فو تأثير ابن سينا على اللاتين المسيحيين ووجود مايمكن تسميته بالسيناوية اللاتينية بأن ابن سينا كان فيلسوفاً حقيقياً متميزاً وطريفاً وليس مجرد شارح ملتزماً بحرفية الأرسطية مثل ابن رشد . وقد يبدو ذلك غريباً ولكن أما كان العيب الذى أخذه ابن رشد على ابن سينا والذي من أجله شن عليه هجوماً عنيفاً هو فى ذات الوقت ميزته التى جعلت له مذاقاً فريداً لدى اللاتين ؟ أليس إبتعاد ابن سينا عن الأرسطية الجذرية وخروجه عليها هو علة تميزه ؟ ولتفسير ذلك نقول إن مذهب أرسطو مما لايمكن لأى مسيحى قبوله على إطلاقه لسببين جوهرين أولهما إغفاله لمشكلة أصل الوجود بقوله إن المادة قديمة وإن الله مامو إلا محرك أول لايتحرك ، وثانيهما اختلاف مفهومه للألوهية عن المفهوم المسيحي لإله خالق وفق إرادة حرة ومعنى بخليقته . أما ابن سينا فقد عنى بهاتين المشكلتين عناية فائقة وله نظرية فى أصل الكون وأخرى فى الألوهية إستوحاها من الأفلاطونية . وكان طبيعياً ألا يقف ابن سينا عند هذا وأن يحاول التوفيق بين العقل والعقيدة . وكان التوفيق هو شغل المدرسين اللاتين الشاغل ولذا أقبلوا على ابن سينا يتدارسون محاولته (١) .

وصحيح أن ابن سينا كان مسلما بينما كان اللاتين مسيحيين بالطبع إلا أن اتفاق الأديان المنزلة الثلاثة في الحقائق والمفاهيم الجوهرية يجعل أدوات التوفيق ووسائله و « ألعيبه » واحدة في أغلب الأمر بالنسبة لأصحاب هذه الأديان . ومعنى هذا أن محاولة ابن سينا كان يمكن اعتبارها مثالا يحتذى من قبل اللاتين .

ولقد استطاع اللاتين الذين اتخذوا من ابن سينا إماما أن يهذبوه بحيث لا يصطدم صراحة مع العقيدة وجاء هذا التهذيب في شكل تحويل لمصطلحاته وفي شكل تأويل لمذهبه . فالعقول العشرة التي يتحدث عنها ابن سينا في كتابي النفس والألّهيات ترجموها بالملائكة ! وتأولوا مذهبه فجعلوا نظريته في الفيض أقل إصطداما بالعقيدة المسيحية كما صبغوا مفهومه عن العقل الفعال بصبغة مسيحية عندما وحدوا بينه وبين الله . واللاهوتيون المتفلسفون الذين يغلب على فكرهم الطابع الأوغسطيني وإن أخذوا عن السيناوية استحقوا في رأى البعض أن يسموا بالأوغسطينيين السيناويين ، أما أولئك الذين تغلب عليهم السيناوية وإن احتفظوا ببعض اتجاهات الأوغسطينية فقد أستحقوا لقب السيناويين الأوغسطينيين ^(١) . واضح إذن أن السيناوية وجدت طريقها أساسا بين الأوغسطينيين وإن أخذ بكثير من قضاياها بعض من غير هؤلاء أمثال القديس توماس الأكويني كما سترى .

والصفة الغالبة على السيناوية اللاتينية محاولتها التوفيق بين ابن سينا وبين العقيدة المسيحية لصالح الأول . وخير دليل على ذلك كتاب

العلل ، فقد استطاع كما سبق أن ينت أن يستبعد كل ما يمكن أن يذكرنا بالعقيدة كما استطاع أن يتمثل كل مذهب الفيض السيناوى من خلال سلطة ديس المجهول . وفى الكتاب توفيق غريب بين أوغسطين وبين نظرية العقل الفعال المفارق . ومثل هذا التوفيق نلمحه عند معظم السيناويين اللاتين الذين اجتهدوا فى وضع المذهب السيناوى فى إطار أوغسطينى ولكنهم حققوا فى محاولتهم هذه نجاحا محدودا حتى جاء توماس الأكوينى ونجح فى صياغة نسق جديد متناغم العناصر ويضم بين جنباته قضايا أوغسطينية وأخرى سيناوية وثالثة أرسطية ورابعة ترجع لدنيس المجهول . وكانت محاولته هذه بارعة ومتقنة فكتب لها البقاء ^(١) .

ولقد استمر التيار الأوغسطينى السيناوى مدة طويلة ومن أعلامه دنس سكوت فى بداية القرن الرابع عشر ، أما التيار الثانى وهو السيناوية فقد أختفى سريعا بأن ذاب فى تيار آخر منذ منتصف القرن الثالث عشر تيار ينسب لفيلسوف مسلم عربى آخر لا يقل شأنًا عن ابن سينا وإن اختلفت مشارب الاثنين ونعنى به التيار الرشدى ^(٢) .

ولأن مايعينى فى المقام الأول هو كيفية إستيعاب العقل الغربى المسيحى لابن سينا وليس التاريخ لكل السيناوية اللاتينية فأننى لأرى داعياً لتتبع أعلام هذا التيار إنما أرى أنه من الأوفق والأجدى التركيز على موقف أول من أقبل على دراسة ابن سينا محاولة تقيمه ، وأعنى به جيوم دوفرنى ؛ وعلى موقف خير من استوعب كثيرا من القضايا السيناوية فى

Ibid p. 13-14

(١)

Ibid p. 15

(٢)

مذهبه وأقصد به القديس توماس الأكويني ، وعلى موقف فيلسوف فريد لم يلق حتى الآن ما يستحقه من التقدير والإهتمام وأعنى به روجر سيكون لأنه فيما أرى أخذ عن ابن سينا المنهج والإتجاه أكثر مما أخذ عنه القضايا أو النظريات . ولقد أغرائى فى بداية بحثى التشابه بين بعض قضايا ابن سينا وقضايا ديكارت لأن أتناول ذلك خاصة أن أستاذى المرحوم الخضيرى مهد لى الطريق عندما عرض لهذا بدقة شديدة تدل على معرفة عميقة ومتأنية لكلى الفيلسوفين فى تعليقاته الوفيرة على المقال عن المنهج فى ترجمته العربية . وكان مما يشجعنى على المضى فى طريقى أن بحثى قادنى إلى استنتاج أن ثمة احتمالا كبيرا أن يكون أبو الفلسفة الحديثة قد إطلع على ترجمات أعمال ابن سينا اللاتينية خاصة تلك التى قام بها الباجو وإن لم يذكر الرجل ذلك كعادته فى إغفال مصادره . ولكننى تراجعت عن ذلك لتقديرى أن ابن سينا لم يمثل لديكارت صدمة فكرية جعلته يقبل عليه محاولا تقيمه كما هو الحال مع جيوم دوفرنى ، كما أنه لم يشكل عند الفيلسوف الفرنسى محورا كما هو الحال مع القديس الأكويني . وصحيح أن الإثنى ثارا على أرسطو ، وأن بعض الأبحاث تثبتت تأثر ديكارت فى ثورته بروجر ييكون^(١) ، وبما أننى أثبت فى دراستى هذه كما سيتبين فيما بعد أن ييكون كان قد تأثر بابن سينا من حيث ثورته على أرسطو فكان فى الإمكان إثبات تأثر ديكارت بطريق غير مباشر بابن سينا . إلا أننى تبينت بعد أن قطعت شوطا فى هذا المقام أن موقف كل منهما كان مختلفا عن الآخر . فابن سينا ثار على التراث المشائى إلا أنه لم يثر على كل أنواع التراث كافة إذ استبدل التراث الفارسى بالتراث المشائى ، أما

ديكارت فقد لفظ التراث الأرسطي وقاطع كل تراث فلسفى سابق أى كانت ثورته شاملة وجذرية تماما . من أجل هذا عدلت عن القيام بهذه المقارنة المخزية للغاية بين موقف الشيخ الرئيس وموقف أبى الفيلسفة الحديثة من التراث .

* * *

الفصل الثاني

ابن سينا وأرسطو

مازالت الأوساط الفلسفية في مصر تهتم بأرسطو اهتماما بالغا الأمر الذى يثير دهشة زملائنا في كثير من أنحاء عالمنا العربى ، فنحن نفرد لأرسطو مجالا واسعا في دراستنا لكل من الفلسفة اليونانية ، والفلسفة الإسلامية ، وفلسفة العصور الوسطى المسيحية واليهودية . وربما يكون مرجع هذا أننا مازلنا نهتم في دراستنا بالناحية التاريخية بمعنى إننا نعنى بدراسة مصادر المذاهب كما نعنى بدراسة آثارها في اللاحق لها مؤمنين بأن إبراز التأثير والتأثر من شأنه إثبات صحة تلك القضية الهامة التى تمثل حجر الزاوية في ثقافتنا المصرية وهى أن الحضارات المختلفة لاتعيش في معزل بعضها عن البعض الآخر بل ثمة تأثير متبادل بينها . وفيما يتعلق توضعنا أنهم الباحثون على إختلاف جنسياتهم بمصادر الفلسفة السينية وفي مقدمتها الفلسفة الأرسطية وقد إنشغل أولئك المهتمون بالفلسفة المسيحية خاصة بتلك المسألة . وقد يبدو هذا القول غريبا لأول وهلة ولكن تفسيره في حقيقة الأمر بسيط للغاية . لقد أثر ابن سينا كثيرا في المذاهب المسيحية المختلفة بدءًا من القرن الثالث عشر وخاصة في الفلسفة التوماوية ، ولذا فالبحث عن مصادر الفلسفة السينية هو عين البحث عن مصادر الفلسفة المسيحية ولعل عدد الأبحاث التى تناولت مسألة « الفلسفة المشرقية » والإهتمام البالغ بهذه المشكلة خير دليل على الأهمية الحيوية لهذه المسألة . إن فلسفة مثل التوماوية مازالت فلسفة

« تؤمن » بها طائفة بأسرها فإذا عرفنا أن السينوية قد شكلت هذه الفلسفة إلى حد كبير أدركنا أهمية مصادر هذه الفلسفة العربية الإسلامية .

علينا أن نقف على موقف ابن سينا من أرسطو خاصة وأن ابن سينا كان أول من شرح من الفلاسفة العرب المسلمين جل أرسطو إن لم يكن كله في موسوعته الشهيرة الشفاء حتى يتسنى لنا الوقوف بعد ذلك على موقف « الفلاسفة » المسيحيين المشائين من ابن سينا .

يقول ابن سينا في « منطق المشرقين » محمدا موقفه من أرسطو ومن الأرسطيين العرب « وبعد فقد نزعنا الأهمية بنا إلى أن نجمع كلاما فيما اختلف أهل البحث فيه لانتلفت فيه لفت عصبية أو هوى أو عادة أو إلف ، ولانبالى من مفارقة تظهر منا لما ألفه متعلمو كتب اليونانيين إلفا عن غفلة وقلة فهم ، ولما سمع منا في كتب ألفناها للعاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائية الظانين أن الله لم يهد إلا إياهم ... مع إعتراف منا بفضل سلفهم (يقصد أرسطو) هى تنبه لما نام عنه ذروه ... وذلك أقصى ما يقدر عليه إنسان ... فما قدر من بعده على أن يفرغ نفسه عن عهد ماورثه منه ، وذهب عمره فى تفهم ما أحسبهم فيه ... فهو مشغول عمره بما سلف ، ليس له مهلة يراجع فيها عقله .. وأما نحن فسهل علينا التفهم لما قالوه أول ما إشتغلنا به ، ولا يبعد أن يكون قد وقع إلينا من غير جهة اليونانيين علوم ثم قابلنا جميع ذلك بالخط من العلم الذى يسميه اليونانيون المنطق - ولا يبعد أن يكون له عند المشرقين اسم غيره - حرفا حرفا ... ولما كان المشتغلون بالعلم شديدى الاعتزاء إلى المشائين من اليونانيين كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهور ، فإخزننا إليهم ... وأكملنا ما أرادوه وقصروا فيه ... فإن جاهرنا بمخالفتهم فى الشيء الذى لم يمكن الصبر عليه ، وأما الكثير فقد غطيناه بأعطية التغافل ، فمن جملة ذلك ما كرهنا أن يقف الجهال على مخالفة ما هو

عندهم من الشهرة بحيث لا يشكون فيه ويشكون في النهار الواضح .
 وبعضه قد كان من الدقة بحيث تعمش عنه عيون عقول هؤلاء الذين في
 العصر ، ... أحببنا أن نجمع كتابا يحتوى على أمهات العلم الحق الذى
 استنبطه من نظر كثيرا وفكر مليا ولم يكن من جودة الحدس بعيدا ...
 وواجهنا هذا الكتاب لنظهره إلا لأنفسنا - أعنى الذين يقومون منا مقام
 أنفسنا - وأما العامة من مزاوى هذا الشأن فقد أعطيناهم في كتاب
 الشفاء ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم وسنعطيهم في اللواحق ما يصلح لهم
 زيادة على ما أخذوه » ^(١) . هذا النص الخطير للغاية يلخص كل موقف
 ابن سينا الفلسفى وكل منهجه . فهو فيلسوف وليس مجرد « متعلم لكتب
 اليونانيين » يردد ما جاء في هذه الكتب ، أى أنه احتفظ بعقليته النقدية
 تجاه كل أعمال السابقين عليه وعلى رأسهم أرسطو . درس ابن سينا
 أرسطو دراسة وافية متعمقة وشرحه شرحا تفصيليا خاصة في الشفاء بل
 وأكمله فيما لم يعرض له مثل الرياضيات والموسيقى . فعل ذلك
 لسببين ، أولا : لإيمانه بأنه خير سلف ، وثانيا : لأن جمهرة الفلاسفة
 المسلمين « يؤمنون » به إيمانا عميقا لا يتزعزع . ولكن هذا لم يحل - وهو
 صاحب العقل الذى لا يهدأ والذى لا يكف عن التقلب في الأمور دوما -
 دون تبنيه لأوجه القصور في أرسطو ، كما لم يحل دون اجتهاده لتجاوز
 أرسطو طمعا في وضع فلسفة جديدة . وهذه الفلسفة الجديدة لم
 يتوصل إليها إلا بعد تفكير ملي ومراجعات لذاته عديدة ومتصلة . وقد
 ذكرتنى عبارات ابن سينا وهو يصف منهجه للوصول إلى الحقيقة
 الفلسفية بعبارات ديكارت وهو يتحدث عن منهجه في مقاله . ولكن

(١) ابن سينا منطق المشركين ، المكتبة السلفية ، القاهرة ١٩١٠ ، ص ٢ إلى ٤ .

جرأة ابن سينا الفكرية كانت تحدها الرهبة من الإعلان عن ذاتها لجمهرة المشائين التقليديين الراضين لكل تجديد ولذا لم يكشف ابن سينا عما عنده - عملاً بمبدأ التقية الشيعي فيما أعتقد - إلا للصفوة من تلاميذه المقربين إليه .

ويقول ابن سينا في مدخل منطق الشفاء : « ولي كتاب غير هذين الكتابين (هما الشفاء والالواح) أوردت فيه الفلسفة على ما هي في الطبع ، وعلى ما يوجبها الرأي الصريح الذي لا يراعى فيه جانب الشركاء في الصناعة ، ولا يبقى فيه من شق عصاهم ما تبقى في غيره ، وهو كتابي في « الفلسفة المشرقية » . وأما هذا الكتاب فأكثر بسطاً ، وأشد مع الشركاء من المشائين مساعدة . ومن أراد الحق الذي لا يجمجة فيه ، فعليه بطلب ذلك الكتاب » (١) . واضح أن ابن سينا هنا يكرر نفس الحديث عن ذات الموقف من المعلم الأول . وأود أن أشير هنا إلى أن ابن سينا طالما هو يشير في مدخل منطق الشفاء إلى الفلسفة المشرقية فلا بد أن العاملين متزامنين ، أو أن الفلسفة المشرقية أسبق . ومعنى هذا أن ابن سينا لم يتطور من مشائية ملتزمة إلى فلسفة مشرقية انفرد بها إنما الشيخ الرئيس ظل طوال الوقت يشرح أرسطو ويوضح قضاياها في محاولة لمسيرة المناخ الفكرى في عصره ، ولأن عصره كان يعتقد أن « الحقيقة » و « العلم » هما ما جاء بهما أرسطو ، وفي ذات الوقت ظل يتدع فلسفة جديدة مختلفة عن الأسطية ولكنه لم يكشف عنها إلا للخاصة . كان أرسطو يمثل الفكر الرسمي الذي لا يصح الخروج عليه ولذا إحتاط ابن سينا في ثورته عليه وجعلها مستترة « باطنية » ولم يطلع عليها إلا الخاصة .

(١) ابن سينا : الشفاء - المنطق - المدخل - تحقيق عماد الخضيرى والأب فتوانى وفؤاد الأهواى - الادارة العامة للثقافة - وزارة المعارف العمومية ١٩٥٢ ص ١٠ .

وبالرغم من وضوح موقف ابن سينا في هذين النصين فإن من الباحثين من يتمسك باعتبار ابن سينا مشائيا مخلصا . ومن أبرز ممثلي هذا الفريق جواشون وجورج فاجدا . ولم يعدم الرأى المضاد أنصارا ممن أكدوا أنه كانت لابن سينا فلسفة خاصة تختلف فيها مع كثير من القضايا الأرسطية . ومن أبرز ممثلي هذا الفريق الباحث اليهودى الشهير Pines بينس .

ماهى هذه الفلسفة الخاصة ؟ هذه الفلسفة الخاصة سنجدها فى كل مؤلفات ابن سينا التى لم يلتزم فيها بشرح أرسطو وعلى رأسها بالطبع عمله الشهير « الفلسفة المشرقية » . و « الفلسفة المشرقية » هذا يمثل بدوره مشكلة لا بد من التعرض لها عند دراسة السينية .

١ - مشكلة « الفلسفة المشرقية » .

ولنا أن نتساءل إذا أردنا التوصل لحقيقة هذه الفلسفة - خاصة أن العمل الذى يحمل هذا الاسم لم يتبق منه إلا جزؤه المنطقى أو بعبارة أخرى لم ينشر منه إلا هذا الجزء الذى اشتهر بـ « منطق المشرقيين » أما طبيعياته وميتافيزيقاه فما زالا قابعين فى مكتبات اسطنبول كما ذكر لنا الألب قنواقي (١) ويتنظران من يعنى بهما ويدرسهما وينشرهما - لنا أن

(١) يؤكد الألب قنواقي بعد أن فحص أحد هذين المخطوطين وهو الموجود فى مكتبة يا صوفيا تحت رقم ٢٤٠٣ أنه لا يختلف كثيرا فى موضوعاته عن الشفاء مثلا . ولينا ندرس هذا العمل عن قرب لنرى إن كانت نزعاته لاموضوعاته تختلف ، كما زعم ابن سينا نفسه ، عن نزعات مؤلفاته التعليمية من قبيل الشفاء والنجاة وبعض رسائله انظر :

تسائل هل هي فلسفة « المشرق » أى الشرق وفي هذه الحالة تكون بفتح الميم أم هي فلسفة « الإشراف » وفي هذه الحالة تكون بضم الميم . وإذا كانت هي فلسفة الشرق فما المقصود بهذا التعبير ؟ هل هو الشرق بالنسبة للغرب اليونانى أم هو الشرق بالنسبة لبغداد كما ذهب البعض ؟ وما علاقة فلسفة الشرق هذه بالفلسفة اليونانية ؟ كل تلك أسئلة اختلفت إجابات الباحثين عنها اختلافا بينا ومازال الخلاف قائما حتى اليوم .

ذهبت الأنسة جواشون التى تخصصت فى الفلسفة السينوية فترجمت كتاب الإشارات والتنبيهات إلى الفرنسية ووضعت عن فلسفة ابن سينا كتابا قيما ، وأصدرت سفرا ضخما يحوى المصطلحات الفلسفية السينوية أو هو معجم لهذه المصطلحات ، انطلاقا من قناعتها بأن ابن سينا كان أول من اكتملت على يديه اللغة الفلسفية العربية ، فضلا عن العديد من البحوث الدقيقة التى شاركت بها فى المؤتمرات أو فى الدوريات المتخصصة ، ذهبت إلى أن ابن سينا فيلسوف مشائى تماما ، لم يتغير فكره فى جوهره فى كافة مراحل الفكرية . فما نجده فى الشفاء ، أى ذلك الفكر المتأثر بالأرسطية إلى حد كبير لم يطرأ عليه تغيير جذرى فى الأعمال الأخرى . ولايعنى كون ابن سينا فى الشفاء أرسطى إلى حد كبير أنه كان صورة طبق الأصل من أرسطو . بل يمكننا القول أن ابن سينا اضاف الكثير للأرسطية فى هذا العمل الذى هو شرح للموسوعة الأرسطية فى المقام الأول . احتفظ ابن سينا بحرية الرأى تجاه الأرسطية فكان يقبل منها مايتفق ورأيه ويرفض منها ما لا يتفق معه . ولقد تبين فلاسفة المسيحية الأرسطيون ذلك ، أى تبنوا خروجه على أرسطو فى كثير من القضايا ولذا عارضوه . ولم يختلف موقف ابن سينا من أرسطو فى الأعمال التى وضعها بعد الشفاء وإن تغيرت وتطورت كثير من أفكاره . وتعتقد الأنسة جواشون أن هذا التغيير هو تطور

طبيعي التزم بنفس الاتجاه العام الواضح في الشفاء ولم يخرج عليه . حتى « منطق المشرقين » وقد سبق أن بينت أن موقف ابن سينا فيه كان هو موقف الثائر على أرسطو والأرسطيين ، تؤكد الآنسة جواشون أنه لا يختلف عن الاتجاه الفكري الأساسى للشفاء . وكان طبيعيا ، وهذا موقفها أن تعارض موقف مثل موقف Pines الذى عنى بإبراز الازدواجية الفكرية عند ابن سينا . ففى رأى بينس أن ابن سينا كان لديه على الدوام فكر باطنى وفكر معلن عنه ، ويمكننا استخلاص النوع الأول من مؤلفاته التى غلبت عليها النزعة الصوفية مثل الإشارات والتنبيهات ومجموعة رسائله الصغيرة ذات الاهتمام الصوفى . وأن كانت الآنسة جواشون توافق بينس على كون التصوف يمثل جانبا من فكر ابن سينا فإنها تؤكد أنه كان تصوفا عقلانيا وبالتالي هو أقرب للفلسفة منه إلى التصوف الخالص . وتعارض الآنسة جواشون كذلك فكرة أن ابن سينا كان له فكره المستتر فضلا عن فكره المعلن بحجة أنه لو كان هذا صحيحا لما تحدث عن هذا المستتر بهذه الاستفاضة فى « منطق المشرقين » ^(١) . ولا أدرى كيف فات على جواشون قول ابن سينا فى مقدمة هذا الكتاب أنه يخصص عمله هذا للخاصة دون العامة الذين يخشاهم ويخشى مواجهتهم بفكره الخارج على الأرسطية . والنص الذى أوردته فى بداية هذا الفصل واضح وصرح

وعلى عكس الآنسة جواشون هناك عدد ضخم من الباحثين يكون سلسلة بدأت فى القرن التاسع عشر ، ويؤكد أن بفلسفة ابن سينا جانبا غير مشائى بل هو أقرب إلى التصوف الإشراقى واستند هؤلاء فى رأيهم

Goichon (A.M) : La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe (١)

médieval, Adrien Maisonneuve 1944, pp. 17-18

على تعبير « المشرقية » الذى وصف به ابن سينا فلسفته التى اختص بها المقربين إليه . فمثلا ذهب تولوك فى بداية القرن التاسع عشر إلى أن « الحكمة المشرقية » أفلاطونية النزعة فى المقام الأول ولذا استخدم ابن سينا لفظ « المشرقية » نسبة إلى المفهوم الأفلوطينى المحورى فى الأفلاطونية المحدثة ونعنى به « الإشراق » . أما مونك فقد اختلف مع تولوك فى الاشتقاق اللغوى لتعبير « لمشرقية » وإن لم يختلف معه فى النزعة الأساسية لهذه الفلسفة . « فالمشرقية » فى رأيه مشتقة من « مشرق » أو « شرق » والمقصود بها بالتالى الفلسفة الشرقية التى وجدت فى مدرسة الاسكندرية مختلطة بالفلسفة اليونانية . وذهب مونك إلى أنه من المحتمل أن ابن سينا ضمن « الحكمة المشرقية » مذهبا فى وحدة الوجود وإن لم يفصح عنه أبدا فى مؤلفاته المشائية . وإلى آراء قريبة من هذه الآراء ذهب « دى سلان » فى ترجمته لمقدمته ابن خلدون ، كذلك ذهب دوزى . أما مهران الذى ترجم ونشر عدة رسائل لابن سينا فرأى أن « الحكمة المشرقية » لابد وأنها تعالج التصوف الإشراقى كما فعلت تلك الرسائل التى عنى بها . ولاقتناعه بهذا وضع لهذه الرسائل عنوانا يوحى بتأويله هذا للفكر السينائى ونعنى به « رسائل فى أسرار الحكمة المشرقية » . واعتقد كل من محمد إقبال وجولد زهر من بعده ومتأثرين به بأن هذه الرسائل هى جزء من الحكمة المشرقية الغير ملتزمة بالأرسطية . وجاء هورتن برأى جديد فى تلك المشكلة وهو أن الحكمة المشرقية هى تلك الفلسفة التى حاول فيها ابن سينا التوفيق بين أرسطو والإسلام ، والتى غلبت عليها النزعة الدينية الصوفية . أى أن ابن سينا المسلم المؤمن حاول أن يطبع فلسفة أرسطو ذات الطابع الوثنى بطابع إسلامى ^(١) .

(١) نلليو : محاولة المسلمين لإيجاد فلسفة شرقية ، ضمن أبحاث بدوى : التراث

اليونانى فى الحضارة الإسلامية ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٠ ، ص ٢٥٤ إلى ٢٦٦

أما بينس فقد تناول المسألة تناولاً جديداً تماماً إذ جاء بفرض جديد قلب المسألة رأساً على عقب . ويبدو هذا الفرض غريباً لأول وهلة ولكن القارئ يزداد اقتناعاً بوجاهته كلما سار مع صاحبه في استدلالاته . استبعد بينس أن يكون الشرقيون هم أرسطو بـغداد المعاصرين لابن سينا في مقابل الغربيين أى شراح أرسطو اليونان من أمثال الاسكندر الأفروديسي وثامسطيوس معارضاً بذلك رأى كل من د . بدوى والأنسة جواشون^(١) وافترض بينس أن ابن سينا كان يقصد بالشرقيين أهل الشرق الجغرافي بالنسبة لبغداد أمثال أهل بخارى مسقط رأس ابن سينا . ووفقاً لهذا الفرض يكون أرسطو بـغداد هم الغربيين وليسوا الشرقيين . ويوحى بينس للقارئ بأن ابن سينا كان يهاجم في فلسفته المشرقية الأرسطيين العقلانيين السذج المقيمين في بغداد . ودليل بينس على صحة رأيه قاطع في رأيه فهو نص من رسالة ابن سينا لأبي جعفر بن المرزبان الكيا لا يمكن نقضه ولا تأويله إلا بما يتفق ورأى بينس^(٢) . يقول ابن سينا : « إني كنت صنعت كتاباً سميت « كتاب الإنصاف » وقسمت العلماء قسمين .. مغربيين ومشرقيين . وجعلت المشرقيين يعارضون المغربيين ... وتكلمت على سهو المغربيين . لكن ذاك قد كان يشتمل ضعف البغدادية وتقصيرهم وجهلهم »^(٣) .

(١) عبد الرحمن بدوى : أرسطو عند العرب ، الجزء الأول ، مكتبة النهضة المصرية ص ٢٨

Goichon : Ibn Sina (Avicenne) Livre des directives et remarques, traduction avec introduction et notes , Librairie philosophique J.Vrin, Paris 1951, p.3

Pines (S) : La philosophie «Orientale» d'Avicenne et sa polemique contre les (٢)

Bagdadiens, dans Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 27 ème année 1952, Paris 1953, p.10 à 16

(٣) ضمن بدوى : أرسطو عند العرب ص ١٢٢ .

واضح بالفعل من هذا النص أن ابن سينا يتحامل على المغربيين أو على « البغدادية » وبالتالي لا يمكن أن يكون أهل بغداد هم الشرقيين .

ولم تقتصر محاولة بينس لتحديد هوية « الشرقيين » حتى يستطيع تحديد طبيعة « الحكمة المشرقية » عند هذا الحد ، بل حاول أن يحدد أسماء بعض خصوم ابن سينا من البغداديين ليزيد استدلالاته إقناعا . وتوصل إلى أن أبا الفرج عبد الله بن الطيب كان أحدهم . وابن الطيب هذا كان فيلسوفا بغداديا مرموقا ومسيحيا توفي عام ١٠٤٣ م وكان يكن لابن سينا كراهية واحتقارا ملحوظين وكان ابن سينا يبادل نفس المشاعر . ومما يؤكد صحة هذا أن لابن سينا مقالة عنوانها « مقالة في الرد على مقالة الشيخ أبي الفرج عبد الله بن الطيب » ^(١) . ولم يكن ابن الطيب هذا هو الوحيد الذي هاجمه ابن سينا من مفكرى بغداد بل هناك أيضا يحيى النحوى الذى قال عنه ابن سينا فى رسالة الكيا : « وأما كتاب يحيى النحوى فى مناقضة الرجل فكتاب ظاهره سديد وباطنه ضعيف » ^(٢) . ولو دققنا النظر فى فلسفة ابن الطيب خصم ابن سينا اللدود وفى فلسفة تلاميذه من أمثال ابن بطلان لاتضح لنا أنهم كانوا جميعا ينكرون خلود النفس الفردية وهو ما يتمسك به ابن سينا ، وما يفسر لنا العداء بينه وبين هؤلاء ^(٣) .

ويتسم موقف د . بدوى فى هذه المشكلة الهامة بالنسبة للفكر

(١) ذكرها قناتى فى مؤلفات ابن سينا تحت رقم ٩٤ صفحة ١٥٥

(٢) عبد الرحمن بدوى : أرسطو عند العرب ص ١٢١

(٣)

السيناوى بالاضطراب الشديد . فهو يذهب إلى أن المشرقين الذين يتحدث عنهم ابن سينا هم المشاؤون من أهل بغداد أما الغربيون فهم الشراح الأرسطيون اليونان أمثال الاسكندر وثامسطيوس . وبعد سطرين بالضبط يذكر جزءاً من رسالة الكيا يبين أن ابن سينا كان يهاجم البغداديين : « لكن ذاك (أى الإنصاف فيما نظن) قد كان يشتمل على تلخيص ضعف البغدادية وتقصيرهم وجهلهم » ^(١) . فإذا كان البغداديون هم الذين يهاجمهم ابن سينا فكيف يكونوا هم المشرقين الذين ينتصر لفكرهم في الإنصاف ؟

٢ - حقيقة « الفلسفة المشرقية » :

الفلسفة المشرقية أو فلسفة المشرقين هي إذن تلك الفلسفة الخاصة بابن سينا والتي يفصح فيها عن فكره الخاص الغير ملتزم بالمشائية العربية المسيطرة على الفكر العربى الإسلامى وقتذاك . وصحيح أن المتاح لنا الاطلاع عليه من هذه الفلسفة ليس إلا جزءاً يسيراً يتكون من « منطق المشرقين » وأجزاء من « الإنصاف » هي شرح حرف اللام وشرح كتاب أثولوجيا والتعليقات على كتاب النفس إلا أنه يتيح لنا على ضآلته التكهن بهوية هذه الفلسفة . ولذا يبدو لنا أن المشكلة المحورية في هذه الفلسفة هي مشكلة النفس الإنسانية التي يخالف فيها ابن سينا الأرسطية اختلافاً بينا . ولنا في ذلك ثلاثة أدلة أولها أن كل نصوص « التعليقات على كتاب النفس » تؤكد انحياز ابن سينا لرأى المشرقين واختلافه مع

(١) بدوى : أرسطو عند العرب ص ٢٤

الأرسطيين التقليديين . أما ثاني هذه الأدلة فنستند فيه إلى ستة مواضع من شرح أثولوجيا أرسطو يحيل فيها ابن سينا إلى الحكمة المشرقية وتعالج جميعها مشكلة النفس . أما هذه المواضع الستة فهي :

١ - عندما يتحدث عن مشكلة تطهير النفس من الدنس يختم حديثه قائلا : والجواب عن ذلك إحالة على « الحكمة المشرقية » .

٢ - عندما يتحدث عن رحمة الله بالموثق ويحيل أيضا إلى الحكمة المشرقية قائلا : « وليطلب من الحكمة المشرقية » ^(١) .

٣ - عندما يتحدث عن طبيعة معرفة النفس قبل الميلاد ، وعن مصير ذكريات حياتها الأرضية بعد إنتقالها إلى عالم المعقولات على أثر الموت يقول : « وأما الكلام الفصل فيها فليتأمل في الكتب وفي « الحكمة المشرقية » ^(٢) .

٤ - عندما يتحدث عن كثرة الصور العقلية في العالم المعقول وهو ما يختلف فيه مع غيره من الفلاسفة يذكر « مافصل في الحكمة المشرقية خاصة » ^(٣) .

٥ - عندما يتحدث عن مفهوم الإيمان وهل هو جزء أم لا مما خلقه « الله » يقول إنه قد « شرح في الحكمة المشرقية » ^(٤) .

(١) بدوى : أرسطو عند العرب ص ٤٣ .

(٢) بدوى : أرسطو عند العرب ص ٥٣ .

(٣) بدوى : نفس المرجع السابق ص ٥٩ .

(٤) بدوى : نفس المرجع السابق ص ٦٨ .

٦ - عندما يناقش مسألة احتفاظ النفوس بالذاكرة بعد الموت يقول عن هذا الأمر « فليطلب من الحكمة المشرقية » (١).

أما ثالث أدلتنا فهو إشارته في رسالة الكيا إلى أن مسألة البعث وخلود النفس هي مما يختلف بصده بوضوح مع المشائين المسيحيين في بغداد من جهة ومع شراح أرسطو اليونان من جهة أخرى . يقول في هذه الرسالة ، التي نحمد الله أنها لم تفقد لأنها على ضالتها تلقى العديد من الأضواء على العديد من المشاكل ، يقول : « والذي ذكره من اختلاف الناس في أمر النفس والعقل وتبلدهم وترددهم فيه ، لاسيما البله النصارى من أهل مدينة السلام ، فهو كما قال . وقد تحيز الاسكندر وثامسطيوس وغيرهما في هذا الباب ، وكل أصاب من وجه وأخطأ من وجه ، والسبب فيه التباس مذهب صاحب المنطق عليهم ، وظنهم إنه إنما يخوض في بيان بقاء النفس أو عدمها عند الموت حيث يصف المقالة الأخيرة من « كتاب النفس » (٢) وفي تعليقاته على كتاب النفس يبدو أنه ينسب نظريته في خلود النفس الفردية للمشرقيين وهذا دليل على أن هؤلاء ليسوا هم الفلاسفة البغداديين والمدقق في نصوص الإنصاف وفي رسالة الكيا يتأكد له أن خطة ابن سينا كانت أن يعرض من جهة للخلاف بين المشرقيين والذين يشاركونهم الرأي وبين المغربيين وعلى رأسهم فلاسفة بغداد ، وأن ينتقد من جهة أخرى الشراح اليونان الذين لم يفهموا أرسطو فهما سليما والذين احتذى حذوهم فلاسفة بغداد فضلوها كما ضل أساتذتهم (٣) .

(١) بدوى : نفس المرجع السابق ص ٧٢

(٢) بدوى : نفس المرجع السابق ص ١٢٠

(٣) Pines (S): La philosophie «Orientale» d'Avicenne et sa polémique contre les

Bagdadiens, dans Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 27ème année 1952,

Paris 1953

ومن الباحثين من يرى أن ابن سينا اتخذ في فلسفة المشرقية موقفا جديدا تراجع فيه عن موقفه في الشفاء والنجاة حيث كان فيها أرسطيا مسلما أى كان يحاول التوفيق في أعماله هذه بين الأرسطية والعقيدة الإسلامية . ولقد حقق هذا التوفيق بواسطة تفرقه الشهيرة بين واجب الوجود وبمكن الوجود ، تلك التفرقة التي تضمن تنزيه الله وسموه على ماعذاه . أما في فلسفته المشرقية وفيما شابهها من أعمال فقد أبدى ترجعا وميلا للقول بوحدة الوجود ذلك الوجود الذي يتحقق بطريقة حتمية بواسطة الفيض . وبالطبع مثل هذا التأويل لفكر ابن سينا يجعل من الشيخ الرئيس مبشرا لفلسفة خلفاء له من أمثال السهروردي المقتول والطوسي والإيجي والشيروازي (١) .

وإلى رأى مخالف للرأى السابق يذهب Nallino في محاولته لتحديد فحوى هذه « الفلسفة المشرقية » انطلاقا من التحليلات اللغوية الدقيقة للفظ « مشرقية » ، تساءل نالينو : هل قراءة « مشرقية » بضم الميم ممكنة لغويا ؟ واستطاع نالينو بعد دراسة لغوية دقيقة تتجلى فيها جديته ودأبه أن يؤكد أن هذا مستحيل تماما . ويذهب إلى أنه إذا جاز لغويا وصف فيلسوف بأنه « مشرق » وجمعها « مشرقية » وهو المصطلح الذي لم يعثر عليه في أى نص من النصوص فإنه يستحيل لغويا أن تكون « مشرقية » هي تأنيث هذه الصفة (بضم الميم) أى يستحيل قراءة مشرقية في تعبير « الفلسفة المشرقية » بضم الميم . لا بدليل إذن لقراءة « المشرقية » بفتح الميم

(١) Gardet (L) : Réflexions sur un thème avicennien, dans Mélanges d'Orientalisme

offerts à Henri Massé. Téhéran, Imprimerie de l'Université, 1963

والراء (١) . لم يكن نالينو يملك بين يديه إلا القليل جدا من مؤلفات ابن سينا إذ لم تكن جل مؤلفات ابن سينا قد نشرت بعد ولذا كان طبيعيا أن يجد هذا الباحث الكثير من المعاناة وهو يحاول إجلاء غموض مشكلة الفلسفة المشرقية . فمثلا لاكتاب الإنصاف ولا تفسير أثولوجيا أرسطو ولا التعليقات على كتاب النفس ولا المباحثات ولا التعليقات كانت قد نشرت بعد . وإلى هذه النصوص وإلى ناشرها أستاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوي يرجع الفضل في الكشف عن كثير من غموض هذه الفلسفة المشرقية ، حتى الشفاء نفسه لم يكن متوافرا بين أيدي الباحثين فنالينو يعترف أنه اطلع فحسب على الجزء الأول منه (٢) .

إن نشر النصوص وتحقيقها مايزالا من أهم مسؤوليات الباحثين العرب ، فبدون هذه الخطوة لن نتاح دراسة الفلسفة الإسلامية الدراسة العلمية الجادة . وإذا كان شيخنا وإمامنا الشيخ مصطفى باشا عبد الرازق في « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » كثير الإشارة إلى صعوبة الحكم على كثير من مشاكل الفلسفة الإسلامية نظرا لضآلة المنشور منها ، فإننا مازلنا نعاني من نفس المشكلة بعد مايقرب من نصف قرن من الزمان ، ولولا دأب أستاذ أجيال الباحثين في الفلسفة الإسلامية أستاذنا الدكتور إبراهيم مذكور ولولا صلابته العلمية ولولا جهوده المتصلة لما أمكن نشر وتحقيق كل الشفاء . إن دراسة ابن سينا الآن في ضوء

(١) نالينو : محاولة المسلمين إبداع حكمة مشرقية : ضمن « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » للدكتور عبد الرحمن بدوي القاهرة ١٩٤٦ ص ٢٧١ إلى ٢٧٣ .
(٢) نفس المرجع السابق ص ٢٧٦ .

المنشور من أعماله ستكون أكثر دقة وأكثر عمقا من تلك الدراسات التي قام بها الرواد الذين لم يتمكنوا من الاطلاع على النصوص . درس أستاذنا الدكتور مذكور ابن سينا في مطلع حياته العلمية واضطر وقتذاك إلى الاعتماد على المخطوطات وهو ماكلفه جهدا ضخما ولذا أخذ على عاتقه فيما بعد نشر الشفاء . ولو أخذ كل باحث على عاتقه نشر أعمال الفيلسوف العربي الذي يعنى به لأصبح تراثنا في متناول أيدينا ولاستطعنا الإلمام به وتقييمه تقييما سليما . وأكبر دليل على أهمية عملية نشر التراث أن Pines الذي جاء بعد نالينو برع قرن خالفه الرأي لاطلاعه على مزيد من الأعمال السنيوية التي كانت قد نشرت في هذه الفترة . أما الدليل على أهمية التنقيب عن المخطوطات في مكتبات العالم فهو أن الدكتور بدوى في إحدى هوامش ترجمته لإحدى الأبحاث التي وضعها المستشرقون ذكر أن كتابي « الهداية » و « الحكمة العروضية » قد ضاعا (١) ، فجاء الأب قنواقي بعده بعشر سنوات ليؤكد أنهما لم يضعا بل وليذكر لنا أرقام مخطوطاتهما المختلفة (٢) .

وإذا كان نالينو بجديته المعروفة اعترف بأن الجزء الوحيد المنشور من الحكمة المشرقية ألا وهو « منطق المشرقين » غفله كثير من الباحثين مما حال دون تفهمهم للفلسفة المشرقية فإن علينا نحن الباحثين العرب الاعتراف بتقصيرنا الشديد تجاه تراثنا الفلسفي الذي طالما أسهنا في الحديث عن مناهج دراسته وعن المواقف المختلفة التي ينبغي اتخاذها بصده . ولعل أكبر دليل على ذلك أن ثمة ثلاثة مخطوطات يبدو أنها

(١) بدوى : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية في ٢٨٤

(٢) الأب قنواقي : مؤلفات ابن سينا ، دار المعارف ، مصر ١٩٥٠ ، ص ٢٤ و ٩٩

للفلسفة المشرقية مازالت تنتظر من يهتم بها : اثنان منها موجودان في مكتبتين في الآستانة في تركيا ويحتويان على كل الحكمة المشرقية أى بمنطقها وطبيعتها ورياضياتها وميتافيزيقاها ، أما الثالث ففي البودليانا ولا يحتوى إلا على جزء من طبيعيات الحكمة المشرقية (١) . وقد يتحمس في المستقبل مستشرق لهذه المخطوطات ويقبل عليها فيدرسها وينشرها وعندئذ لن يعدم من يهاجمه ويتصيد له الأخطاء و « يرد » عليه لأنه جرؤ على التصدى للحكمة المشرقية التى طالما « تحدثنا » عنها بحماس شديد .

نعود لناللينو ولرأيه في الحكمة المشرقية فنقول إنه ذهب إلى أنها كانت متأثرة بالأفلاطونية المحدثة مثلها مثل فلسفة الفارابى ، وإلى أنها في مخطوطها الرئيسية تختلف اختلافا جوهريا عن فلسفة السهروردى المقتول الإشرافية (وهو عكس ماسيذهب إليه جارديه فيما بعد كما سبق أن بينت) فالفارق بين بين الفلسفتين نظرا لاختلاف المصدر الذى نهلتا منه . فبينما نهل ابن سينا من الأفلاطونية المحدثة أخذ السهروردى عن الغنوصية القديمة والعلوم المستورة التى نمت عند صائبة حران . ورجح ناللينو ألا يكون العنوان الأصيل لهذا السفر السينوى اللغز هو « الحكمة المشرقية » ، والغريب أنه رجح أيضا أن يكون محتويا على كل أقسام الفلسفة مثله مثل الشفاء بمعنى أنه لا بد وأنه كان يشتمل على جزء طبيعى وآخر رياضى وثالث ميتافيزيقى فضلا عن الجزء المنطقى المتداول بين أيدينا ، وهو الأمر الذى ثبت صحته فيما بعد وفقا لوصف الأب قنواى لمخطوطى الآستانة كما سبق أن ذكرت (٢) .

(١) نفس المرجع السابق ص ٢٦ - ٢٧ .

(٢) ناللينو : ضمن يدوى : التراث اليونانى في الحضارة الإسلامية ص ٢٧٤ إلى ٢٨٥ .

وكأن مشكلة الفلسفة المشرقية لا تريد أن تهدأ ، ففي كتابه القيم الذى يفجر العديد من قضايا التراث الفلسفى يطرح د . محمد عابد الجابرى مشكلة الفلسفة المشرقية مرة أخرى إلا أنه يفعل ذلك كعادته دائما بشكل جديد تماما . فابن سينا فى رأيه أراد لا توكيد العقلانية التى أقام صرحها الفارابى ولا توكيد وحدة الكون التى أصر عليها سلفه إنما أراد دحضهما . وهذا الهدف هو ما حاول ابن سينا تحقيقه بوضوح فى الفلسفة المشرقية ، ولذا فهو فى مجال النفس يجعل القضية الجوهرية فيه هى مغايرة جوهر النفس لجوهر البدن . ولابد أن نظرية العقل الفعال قد أخذت حجما هائلا فى تلك الفلسفة بحيث جعلت منها فلسفة السعادة والحياة الأخرى ، ونعنى بالسعادة سعادة النفوس المفارقة للأبدان والمتمتعة بحياة الخلود . ويثبت الجابرى أن مصدر هذه الفلسفة هو الأفلاطونية المحدثة المتأثرة بالتراث الفارسى التى ترعرعت فى حران والتى أثرت على المدرسة الفلسفية التى وجدت فى خراسان حيث نشأ ابن سينا وحيث كانت المكتبة الشهية التى نهل منها الشيخ الرئيس . ويختتم الجابرى اجتهاداته بقوله : إن الفلسفة المشرقية هى إحدى تجليات الوعى القومى الفارسى المهزوم والمتطلع بالرغم من كل شيء إلى فرض نفسه ^(١) . ولم يكن الجابرى أول من أرجع هذه الفلسفة لأصل فارسى بل هناك العديد من الدراسات التى سبقته إلى ذلك ^(٢) .

(١) محمد عابد الجابرى : نحن والتراث - قراءات معاصرة فى تراثنا الفلسفى ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ، المغرب ، الطبعة الثانية ١٩٨٢ فى ١٢٧ إلى ٢١٨ .

(٢) منها على سبيل المثال دراسة : La théosophie iranienne : Estephan Panoussi :

source d'Avicenne, dans Revue philosophique de Louvain, tome 66, Louvain 1968

وقبل أن أنهى حديثي عن الفلسفة المشرقية بقيت مشكلة أخرى متعلقة بها لأبد من التعرض لها وأعنى بها الزمن الذى صاغها فيه ابن سينا . هل هى تطور حدث لفلسفته المشائية بحيث يمكننا القول أن ابن سينا بدأ مشائيا وانتهى مشرقيا ؟ أم هى فلسفة وضعها من أجل الخاصة فى ذات الوقت الذى كان يصيغ فيه مذهبا مشائيا من أجل عامة طلاب ومحبى الفلسفة ؟ يرى بعض الباحثين الرأى الأول ومن هؤلاء جاردية الذى ذهب إلى أن ابن سينا فى فلسفته المشرقية تراجع عن محاولته التوفيقية بين المشائية والعقيدة الإسلامية ومال على العكس إلى القول بوحدة الوجود وبالحلق الحتمى بواسطة الفيض ^(١) . ومن هؤلاء أيضا أستاذنا الدكتور فؤاد الأهوانى الذى ذهب إلى أن ابن سينا قد سلك فى بادئ الأمر مسلك المنطقيين أو المشائين أو التجريبيين أى الذين يؤكدون إمكان تحصيل المعرفة الكلية بعد النظر إلى الجزئيات المحسوسة ، ولكنه عدل عن هذا الاتجاه فى آخر حياته وأثر طريق الفيض والاتصال والإشراق أى طريق الفلسفة المشرقية ^(٢) . وفى رأبى أن ابن سينا كان يضع فى آن واحد فلسفة مشائية لجمهور المشائين وفلسفة مشرقية للخاصة من تلاميذه المقربين إليه معتبرا هذه هى الفلسفة الحقيقية . وخير دليل على صحة رأبى هذا ما قاله ابن سينا فى مدخل منطق الشفاء : « ولى كتاب غير هذين الكتابين (الشفاء واللاحق) أوردت فيه الفلسفة على ما هى فى الطبع ، وعلى ما يوجب الرأى الصريح ... وهو كتابى فى « الفلسفة المشرقية » ^(٣) .

أما بعد فقد بحث مشكلة الفلسفة المشرقية باستفاضة لأن النتائج التي توصلت إليها ستكون هي الركيزة التي سأسند إليها عند بحثي في أثر موقف ابن سينا من أرسطو في موقف كل من توماس الأكويني وروجر بيكون خاصة من المعلم الأول .

وإذا كان لي أن أبدى ملاحظة أخيرة في هذا المقام لقلت أن ابن سينا استخدم مصطلح « الحكمة المشرقية » في أغلب الأحيان ومصطلح « الأصول المشرقية » في بعض الأحيان كما يتضح في « الإنصاف » ولم يستخدم مصطلح الفلسفة المشرقية إلا نادرا . وابن سينا هو الرجل الذي وضع رسالة في الحدود ابتغاء الدقة ، فهو إذن إذا مال لاستخدام مصطلح مثل « الحكمة » و « الأصول » أفلا يجوز أنه فعل هذا عن عمد للتفرقة بين مذهبه الجديد وبين الفلسفة التي تشتمل على ضروب التفكير المتأثرة بالتراث الفلسفي اليوناني بعامة والأرسطي بخاصة . هذا فرض قيمته الأساسية في طرحه ، ولن يجزم بصحته أو بخطئه إلا نشر سائر مؤلفات ابن سينا وعلى رأسها « الحكمة المشرقية » .

٣ - موقف ابن سينا من أرسطو ومن المشائية العربية :

لم يتخذ ابن سينا موقفا من أرسطو معلم العرب الأول إلا بعد درسه بل وشرحه شرحا وافيا لم يحققه أحد قبله ولذا أعطي لنفسه الحق في إبداء الرأي في كل شراح أرسطو وكل الذين نقدوا أرسطو مثل يحيى النحوي^(١) . ويبدو أن معرفته العميقة بأرسطو حملته على التشكك في حقيقة « أثولوجيا أرسطو » المنحول . يقول ابن سينا في رسالة الكيا

(١) رسالة الكيا ضمن « أرسطو عند العرب » ص ١٢١ .

الشهيرة تلك العبارة الموحية التي توقف عندها الباحثون طويلا :
 « وأوضحت شرح المواضع المشكلة في النصوص إلى آخر أثولوجيا ...
 على مافي أثولوجيا من المظعن » . عرف ابن سينا إذن أرسطو معرفة وثيقة
 واختلف معه لكنه كان يدرك أهمية أرسطو وسطوته وسيطرته على الفكر
 الفلسفي في أرض الإسلام ولذا لم يواجه أرسطو صراحة ولم يعارضه بلا
 حذر إلا في الحكمة المشرقية فيما يبدو . أما في سائر مؤلفاته التي رأى
 فيها التصدي له مثلما كان الحال في تفسيره لمقالة اللام فقد لجأ لحيلة
 بارعة للإفلات من هجوم يتوقعه من قبل الأرسطيين المعاصرين له ، وهي
 الاحتفاظ بالأطر الأرسطية وبالمصطلحات الأرسطية مع إدخال بعض
 التعديلات عليها . وفي أحيان أخرى كان يعبر عن رأيه بحرية على لسان
 المشرقين كما هو الحال في تعليقاته على كتاب النفس الذي يذهب فيه
 المشرقون إلى أن النفس لها وجود مفارق لوجود البدن وهو ما يعارض
 صراحة التقليد المشائي . إذن يمكننا القول أن هؤلاء المشرقين متحررون
 من ربة سلطان أرسطو بل هم يتقلدونه ويتحدونه كما جاء في التعليقات
 على كتاب النفس : « وقال المشرقون : قوله وإن لم يكن شيء يخصها فليس
 يمكنها المفارقة ... وهذا كلام من جنس المشهور لا يصح للعوام » (١) . وفي
 أحيان ثالثة كانت جرأته تتجاوز حذره وتدفعه إلى حد انتقاد أرسطو
 صراحة . فهو يقول مثلا : « لكن صحته عند المستشرقين . أما القدر الذي
 قاله الرجل فليس فيه شفا » (٢) والمقصود بالرجل هنا أرسطو بالطبع .

(١) بدوى : أرسطو عند العرب ص ٧٦ .

Pines (S) : La philosophie «Orientale» d'Avicenne p. 12-13 و

(٢) ابن سينا : التعليقات على حواشي كتاب النفس ضمن بدوى : أرسطو عند

العرب ص ١٠٢ .

ونلاحظ أن ابن سينا في كل أعماله التي يتخذ فيها موقفا مغايرا للموقف المشائي التقليدي يتبع نفس المنهج فهو يتناول النصوص الأرسطية « الصعبة » التي تثير الجدل والنقاش فيشرحها مبديا الرأي إما على لسان المشرقين كما هو الحال في تعليقاته على كتاب النفس ، أو على لسانه صراحة كما هو الحال في أثولوجيا أرسطو وفي تفسير مقالة اللام وفي المباحثات . منهج الشرح والتفسير أو مناقشة النصوص لم يتخل ابن سينا عنه أبدا وكأنه لا يستطيع أن ينطلق في تفلسفه بحرية ، وكأنه يحتاج دائما لوجود أصل يستند إليه أو يرجع إليه . هل فعل نفس الشيء في الحكمة الشرقية ؟ بالرغم من عدم اطلاعي على كل هذا الكتاب إلا أني أستطيع الجزم بالإيجاب . ألم يقل لنا ابن سينا أنه رجع في هذا العمل إلى « التراث » الفارسي ؟! صحيح إنه تخلى عن التراث المشائي ولكنه استبدل به تراثا آخر يرجع إليه ويستند إليه . رأى أنه لابد وأن يكون ثمة تراث إذن قد توصل إلى « الحقيقة » من قبل . هذا الموقف هو ذات الموقف الذي سيتخذه توماس الأكويني فهو قد نبذ التراث الأوغسطيني على ما له من سلطة ، وأقبل على التراث المشائي ، فهو أيضا قد اعتقد أن الحقيقة قد اكتشفت من قبل وأن كل دوره هو تحديد المصدر الذي يُنهل منه . أما موقف روجر بيكون فهو يشبه موقف ابن سينا من حيث دعوته إلى التخلص من سلطان أرسطو ، ولكنه يختلف عنه من حيث دعوته الصريحة إلى البحث عن الحقيقة « الجديدة » في الطبيعة وفي أنفسنا ، في الحالة الأولى بواسطة التجربة المادية ، وفي الحالة الثانية بواسطة التجربة الروحية . الجديد تماما في موقف روجر بيكون في رأى وهو ماسنراه بالتفصيل هو دعوته لنيل التراث أيا كان ، لترك القديم عديم الفائدة والبحث عن الجديد « بمنهج جديد » . أما موقف جيوم دوفرنى

الذى سأتناوله فى الفصل التالى فأهميته بالنسبة لهذه الدراسة ترجع إلى كونه أول مفكر لاتينى مستيحى ، أقبل على أرسطو يدرسه ويتمعن فيه وكله خوف على دينه من هذا الوثنى الذى جاء عن طريق المسلمين يغزو الفكر المسيحى . وجيِّوم دوفرنى لم يعرف أرسطو فحسب إنما عرف شراحه العرب أيضا سواء أكان ابن سينا أو ابن رشد وقد أخذ بالتأويل السيناوى فى كثير من قضايا مشكلة النفس وهى أخطر المشاكل الفلسفية فى القرن الثالث عشر فى أوروبا . هو إذن قد عرف ابن سينا المشائى ولم تتسع معرفته به بحيث يعرف ابن سينا صاحب الفلسفة المشرقية ولذا أرى أنه من المفيد دراسة موقفه من كل من أرسطو وابن سينا .

الفصل الثالث

جَيّوم دوفرنى بين أرسطو وابن سينا

لم يكتب عن جَيّوم دوفرنى فى اللغة العربية إلا فى القليل النادر ولذا رأيت أنه قد يكون من المجدى تقديم نبذة عن حياته ومؤلفاته وعن مذهبه بشكل عام قبل أن أخوض فى دراسة موقفه من كل من أرسطو وابن سينا .

١ - حياته :

هو Guillaume d'Auvergne بالفرنسية و William of Auvergne بالإنجليزية ولا نعرف عن المرحلة الأولى من حياته إلا أنه ولد فى أوريللاك Aurillac وإذا كنا لا نعرف على وجه الدقة متى كان ذلك إلا أنه بمقدورنا استنتاج تاريخ ميلاده ، فقد شغل صاحبنا كرمى اللاهوت فى جامعة باريس عام ١٢٢٥ وبما أنه يستحيل شغل هذه الوظيفة إلا لمن يزيد عمره على الخمس وثلاثين عاما فلا بد أنه ولد قبل عام ١١٩٠ . كان شغوفا بالعلم ولذا أتى لباريس ليدرس بها وأصبح فى عام ١٢٢٣ مدرسا بجامعة باريس . وفى عام ١٢٢٥ رقى أستاذا وفى أبريل عام ١٢٢٨ أصبح أسقفا لباريس . كان محافظا بطبيعته ولذا لم يقف بجانب أساتذة جامعة باريس فى إضرابهم الذى امتد من عام ١٢٢٩ إلى عام ١٢٣١^(١) والذى عبروا به

(١) Dictionnaire de Théologie catholique, tome 6 , Paris 1923, p. 1968 .

Encyclopaedia Britannica ,V. 12, New York 1985, p. 676.

عن استيائهم من معاملة السلطة لهم . والغريب أن البابا نفسه جريجوار التاسع ناصر الأساتذة وساندهم وأنهى هذه الأزمة لصالح طليعة المجتمع ورواده الأساتذة الجامعيين موجها لوما عنيفا لجيـوم لتخليه عن زملائه في موقفهم المعتر بالكرامة الإنسانية . وفي موقف آخر وجه جريجوار التاسع البابا المستنير لوما ثانيا لجيـوم لأنه لم يساند هذه المرة رجال الأكليروس بباريس في مواجهتهم لجنود الملك ^(١) . كان جيـوم إذن رجل دولة أولا وأخيرا يدافع عن مصالح السلطة . وتوفي في باريس عام ١٢٤٩ .

٢ - مؤلفاته :

المؤلفات التي تنسب لدوفرنى عديدة للغاية منها مايربو على ثلاثة وخمسين مؤلفا مشكوك في صحة نسبها إليه . وأهم أعماله هي تلك التي وضعها فيما بين عامي ١٢٢٣ و ١٢٤٠ ، وهي سبعة وتكون موسوعة فلسفية لاهوتية ضخمة اسمها « التعليم الإلهي » *Magisterium divinale* . وهذه الأعمال السبعة هي :

- ١ - « في المبدأ الأول » *De primo principio*
- وأحيانا يسمى بالثالثات *De trinitate*
- ٢ - « في مخلوقات العالم » *De Universo creaturarum*

وهو أعظم وأضخم أعماله ودراسته تكشف لنا عن النهضة الفكرية التي حدثت في الغرب المسيحي في الربع الثاني من القرن الثالث عشر وتكشف بالذات عن الدور الذي لعبه دوفرنى فيها . وهذا العمل يمثل مرحلة فكرية انتقالية فهو يتجاوز النمط القديم من الكتابات التي كانت تعالج نفس الموضوع أي « العالم » والتي وضعها أمثال إينزيدور

الأشبيلي Isidore de Séville ، وبيدوس المجهول Pseudo Bède ، وهو من جهة أخرى يمهّد لخط الخلاصات التي ستوضع طوال النصف الثاني من القرن الثالث عشر على أيدي أمثال ألبرت الكبير وتوماس الأكويني . وصحيح أن De Universo اهتم في المقام الأول بذات المشاكل التي كان يعنى بها السابقون والتي سيتضاءل الاهتمام بها بدءاً من منتصف القرن الثالث عشر ، إلا أن المنهج المستخدم لمعالجة تلك المشاكل كان جديداً تماماً ، كما أن هذه المشاكل طرحت في هذا العمل طرحاً فلسفياً تراجع أمامه الطابع اللاهوتي الذي كان يغلب عليها من قبل . ولتوضيح ذلك نقول إن « العالم » مثلاً لا يستند إلى سلطة الكتاب المقدس فيما يخص المشاكل الطبيعية إلا فيما ندر مفضلاً الرجوع إلى العقل ، كما تأكدت فيه فكرة ظلت مبهمّة ضعيفة في كتابات السابقين على دوفرني ونعني بها ضرورة بناء علم كوني مستقل عن اللاهوت . ولا يخفى على أي دارس لمجالنا أن هذه الفكرة كانت بمثابة التمهيد لهذا المفهوم الخطير الذي سيفرضه فيما بعد كل من ألبرت الكبير وتوماس الأكويني ونعني به الفصل بين العلم الطبيعي واللاهوت المقدس . وغنى عن القول إن هذا الفصل هو الذي سيمهد لانطلاق الفكر وخاصة العلمي منه بعد أن تحرر من القيود اللاهوتية . وثمة خاصية أخرى ميزت « العالم » عن الكتابات السابقة التي تعالج ذات الموضوع وهو اتساع وتنوع المصادر التي يعتمد عليها فقد اطلع صاحبه على مصدر جديد تماماً على العقلية الغربية المسيحية وقتذاك ونعني به أرسطو الطبيعي والميتافيزيقي وشرّاحه العرب فضلاً عن العلماء العرب (١) .

٣ - « في النفس » « De Anima »

٤ - « في أن الله هو خالق الإنسان » « De Causis cur Deus homo »

٥ - « في الشرائع » « De sacramentes »

٦ - « في الإيمان والقوانين » « De fide et legibus »

٧ - « في الفضائل والعادات » « De virtutibus et moribus »

ومن مؤلفاته كذلك « في خلود النفس » De immortalitate anima^(١) و « في الخطابة » « De Rhetorica ». وتعد أعمال دوفرنى بمثابة المعقل الذي تحصنت فيه المدرسية القديمة لتحتذى من أخطار الهرطقة الوثنية التي نجمت عن حركة ترجمة مؤلفات المسلمين واليونان . ولقد طبعت أعمال دوفرنى في طبعات كاملة ثلاث مرات : الأول في باريس في عام ١٥١٦ وقد قام بها فرانسوا رينو François Regnault والثانية في فينيسيا في عام ١٥٩١ قام بها داميانو زاناري Damiano Zanari ، والثالثة في باريس في عام ١٦٧٤ وقام بها لويس بيلان Louis Billaine وقد أعيد طبعها عام ١٦٩٣^(٢) .

٣ - نظره عامة على مذهبه :

صحيح أن بشائر تأثير ترجمات المؤلفات الفلسفية وعلى رأسها

Encyclopaedia Britannica Vol. 12, New York 1985, p. 676

(١)

Dictionnaire de théologie catholique, tome 6 p. 1969-1970

(٢)

مؤلفات أرسطو ومؤلفات شراحه العرب على الفكر المسيحي بدأت قبل بداية القرن الثالث عشر وكان ذلك عند بعض أساتذة كلية الآداب حتى أن أحدهم وهو « سيمون دى تورنيه » Simon de Tournai كان يستخدم تعبيرى « المذهب الأرسطى » « doctrina aristotelica » و « الفلسفة » philosophia على أنهما مترادفان إلا أن الرواد الحقيقيين الذين أفردوا مجالا واسعا للتأملات الفلسفية فى قلب علم اللاهوت ، متأثرين بشكل خاص بأرسطو كانوا « Guillaume d'Auxerre » « جيّوم دو كسير » و « Philippe le Greve » فيليب لاجريف » و « جيّوم دو فرنى » ^(١) . لقد استخدم هؤلاء أرسطو استخداما واسعا قبل أن تنشأ مدارس الطوائف بزمان قليل ، ونعنى بهذه الطوائف طائفة الدومنيكان وأعظم أعلامها كما نعرف ألبرت الكبير وتوماس الأكوينى ، وطائفة الفرنسيسكان وعلى رأسها القديس بونافنتورا ومن أعلامها الذى عانى من غضب رؤساء طائفته عليه روجر بيكون ^(٢) . فلسفة جيّوم دو فرنى إذن جدية بالاهتمام نظراً للفترة الزمنية التى وضعت فيها . ولو درسنا مواجهة العقل البشرى لأى جديد لوجدنا أن المسار الذى يتخذه واحد يكاد لا يتغير : فهو يبدأ بالرفض كرد فعل دفاعى يروجو به حماية التراث الذى ألفه طوال سنوات وربما قرون ، ثم يلين رد فعله الدفاعى هذا ليتحول إلى موقف الحذر الذى يحاول الاستكشاف على استحياء . ويزداد هذا الموقف قوة وثقة حتى يتحول إلى

Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 153

(١)

The Encyclopaedia of philosophy, Volume 8 , p. 303

(٢)

موقف الدارس والفاحص الذى يأخذ من الجديد ما يلائمه وما يمكنه قبوله ويؤلف بينه وبين بعض عناصر التراث القديم . وبالطبع يختلف حجم الجديد الذى يُستوعب من مفكر لآخر . ولقد كان بالضبط هذا هو مسلك الكنيسة حامية الدين والعقل البشرى من كل ضلال وشطط : فقد جابهت الفكر الغازى الجديد بالرفض فى أول الأمر فأصدرت تحريم عام ١٢١٠ وأكدته بعد ذلك بتحريمات لاحقة . ويقول لنا تاريخ الفكر أن الكنسية بعد ذلك كلفت علماءها ورجالها بدراسة هذا الفكر « الوثنى » للوقوف على الصالح منه ، الذى يمكن الاستفادة به وإنها فى مرحلة ثالثة سكنت على محاولات مفكرها لتمثل كثير من عناصر هذا الفكر فى مذاهبهم . أما جيّوم دوفرنى فجاء موقفه استثناءً لهذه القاعدة العامة التى تتحكم فى مسار الفكر . فهو من عمد رجال الكنيسة وأسقف باريس لفترة طويلة وهو مترمّ حتى أن البابا ذاته وجه إليه اللوم لأنه لم يتعاطف مع أساتذة جامعة باريس فى إضرابهم احتجاجاً على الإجراءات التى اتخذت ابتغاء كبت حرية فكرهم ، ومع ذلك بدلا من أن يرفض الفكر الجديد الوثنى لمجرد أنه جديد قبل أى دراسة - وهو ما كان متوقعا منه - نراه يقبل عليه محاولا فهمه بل ومحاولا تنقيته بصرامة شديدة بالطبع من كل ما يتعارض فيه والعقيدة . ما فعله جيّوم إذن أشبه ما يكون بالموقف الثالث للعقل من الجديد أى أنه تجاوز مرحلة الرفض فزعا والاقتراب حذرا . استغرق دوفرنى فى عمل جاد لدراسة الفكر « الوثنى » اليونانى - العربى بعقل واع ويهدف الاستفادة منه لإثراء التراث اللاهوتى خدمة للمسيحية مع محاربة كل ما يتعارض مع هذا التراث حفاظا عليه وحفاظا على سلامة العقيدة . وصحيح أن ماركفزه من الجديد كان يفوق كثيرا ما قبله ولكن ما يعنينا فى المقام الأول فى دراستنا

هذه هو موقفه من قضية التراث والجديد . ويمكن القول إنه لولا مؤلفات جِيّوم وجهوده لما وقف معاصروه وخلفاؤه على هذا القدر الهائل من القضايا الفكرية ولما أثبت كل هذه المشاكل الفلسفية التي سينشغل بها كل مفكرى القرن الثالث عشر . بل في استطاعتنا القول إن جِيّوم هو الذى أعطى للفكر المسيحى المنحى الذى سيسير فيه لمدة طويلة وأعطى به منحى التوفيق بين التراث اللاهوتى المسيحى وبين هذا الجديد الذى تغلب عليه المشائية العربية . ولكنه كان إذا استعصى عليه مثل هذا التوفيق ينحاز بلا تردد للتراث اللاهوتى . ويرى بعض الباحثين ^(١) أن فلسفته نتيجة لمحاولة التوفيق هذه جاءت حائرة في كثير من المواضع .

والجديد الذى نهل منه دوفرى كان المشائية أساسا . ولم تكن معرفته بالأسطية معرفة سطحية بل هى معرفة واسعة . فقد كان دوفرى أول من اطلع على الترجمات الجديدة لمؤلفات « الفيلسوف » الطبيعية والميتافيزيقية ولذا فهو يكثر من ذكر « الميتافيزيقا » و « الطبيعة » و « كتاب النفس » ومعظم كتب « الطبيعيات الصغرى » و « الأخلاق » . ولم تقف معرفته بالتراث الفيلسفى اليونانى عند حد معرفة أرسطو كما سبق أن قلت بل اتسعت لتشمل أفلاطون . وفى كثير من الأحيان كان دوفرى يفضل أفلاطون على أرسطو لأنه يتفق وروح اللاهوت المسيحى ^(٢) .

Renan(R) : Averroès et l'averroïsme, Calmann-Lévy, paris, p.230

(١)

Jourdain (A) : Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines

(٢)

d'Aristote. Nouvelle édition revue et augmentée par Charles Jourdain Paris 1843, p. 301

وكما عرف التراث اليوناني عرف التراث العربي الإسلامي بشكل مثير للدهشة . فهو يشير بكثرة إلى آيات القرآن ، وإلى العديد من العلماء العرب أمثال ابن مسرة والخوارزمي والبطروجي والفرغاني وابن الهيثم ، وإلى الفلاسفة العرب من أمثال الفارابي والغزالي وابن طفيل وابن رشد وخاصة ابن سينا الذي ذكره حوالي أربعين مرة مستعيراً منه كثيراً من التعريفات والأمثلة . وذكر دوفرنى أربعين مرة لابن سينا - وهو عدد يفوق عدد ذكر كافة الفلاسفة الآخرين مجتمعين - خير دليل على أن ابن سينا كان في نظر دوفرنى هو الممثل الرئيسي للفكر العربي سواء في جانبه الفلسفي أم العلمي . ودارس مذهب دوفرنى يلاحظ أن كثيراً من عناصره سيناوية . أما « في خلود النفس » فهو نقل شبه حرفي لرسالة جانديسالفى التى تحمل ذات الاسم التى استلهمت ابن سينا في نواحي عديدة . وإذا كان من المتفق عليه أن دوفرنى لعب دوراً بارزاً في تطور الفلسفة اللاهوتية في القرن الثالث عشر ، وكان لابن سينا كل هذا الأثر فيه ، لكان علينا الاعتراف بفضل ابن سينا على هذا التطور وعلى جل فلاسفة القرن الثالث عشر (١) .

أدرك دوفرنى ببصيرته وبحكم منصبه ومعاصرته لأحداث باريس واضطرابات جامعتها أن ثمة ثورة فكرية تحدث في الغرب نتيجة بالطبع لغزو الفكر الوثني اليوناني العربي ، كما أدرك - ولعل هذا هو جوهر قيمته الفكرية في رأيه - أن عليه دوراً يؤديه . أدرك أن عليه سبر غور هذا الفكر « الوافد » بعقل متفتح وليس بعقل يرفض قبل التعمق ، ليأخذ منه ما يتفق وعقيدته وليحارب ما لا يتفق معها . وهذا الدور لم يكن بالطبع

هو دور الفيلسوف العقلاني الخالي الذهن من كل مقتضيات العقيدة بل كان دور اللاهوتي المهموم بسلامة عقيدته والعامل على ترسيخها في النفوس .

هبت تيارات عديدة على العقل المسيحي منذ مطلع القرن الثالث عشر ولذا تركز نضال هذا العقل في المحافظة على وحدة الفكر المسيحي وعلى سلامته ، وكان رائد هذا النضال جيّوم دوفرنى . وصحيح أنه كان حريصا أشد الحرص على سلامة العقيدة إلا أن هذا لم يحل دون دفاعه عن حقوق العقل . وأول خطوة خطاها لضمان حقوق العقل كانت تحديده لحدود هذه الملكة الإنسانية في علاقتها بالعقيدة . كان يقول في رسائله الفلسفية إن أدلته لاتقوم على شهادة النصوص المقدسة بل على الأدلة العقلانية والأدلة العقلانية عنده ليست بالضرورة اللل التي يقدمها أرسطو (١) . وبعبارات رائعة يعلن تقديره العميق للعلم (٢) . وهذا التقدير للبحث العلمي وللفلسفة الطبيعية حمله على ألا يتعاطف مع موقف أولئك الذين إذا عجزوا عن الوقوف على أسباب الظواهر الطبيعية نسبوها إلى قدرة الخالق العظمى أو إلى إرادته واعتبرها ضربا من الإعجاز . عد جيّوم مثل هذا المسلك خطأ لايفتقر أولا لأنهم بذلك يقدمون نفس الإجابة عن أسئلة مختلفة ، وثانيا لأنهم بدلا من البحث عن أقرب اللل أى اللل الطبيعية ذهبوا يبحثون عن أقصى علة وهى الله . إن

(١) De Universo, Opera t.I, p. 1028; De Anima, Opera t.II,p.65 ; Dictionnaire de

Théologie catholique, tome IV, p. 1973

De Anima, Opera t.II,p.158

(٢)

عدد المرات التي يلمح فيها جَيّوم في مؤلفاته للمجربين و « للتجارب » و « Experimentes » يثير العجب لأنه تلميح من قبل رجل دين مسئول . إلا أن هذا الاهتمام بالبحث عن العلل الطبيعية للظواهر الطبيعية لايعنى أن جَيّوم دوفرنى نفى كل فاعلية للخالق ، بل على العكس كثيرا ما أكد صاحبنا على أن الخالق يمكن أن يتدخل في أية لحظة في مجرى الطبيعة وبأى شكل ^(١) . إذن اختلطت في كتابات دوفرنى النزعتان : النزعة الروحية المؤمنة بقدرة الخالق العظمى ، والنزعة العلمية التي تسعى للوقوف على العلل الطبيعية ولاكتشاف أسرار الطبيعة بواسطة العقل .

تنازعت هاتان النزعتان فكر دوفرنى لأنه كان في آن واحد رجل دين وعالم لاهوت من جهة ، وعقل متأثر بالفلسفة من جهة أخرى . كان جَيّوم في رأى أول من عانى من هذه الازدواجية الفكرية التي ستتكرر كثيرا بعد ذلك طوال القرن الثالث عشر عند كل علماء اللاهوت المتفلسفين . وكانت هذه الازدواجية هي لب أزمة مفكرى القرن الثالث عشر كما سبق أن بينت في دراستى عن الرشدين اللاتين واليهود ^(٢) .

إن ما يؤكده دوفرنى صراحة يتعارض مع ماتحتويه كثير من نصوصه . فصحيح أنه يصرح في مواضع عديدة أن نواياه هي الدفاع عن الدين وتفسيره بل والدعوة إليه ومحاولة إرجاع الخارجين على العقيدة إلى حظيرة الإيمان إلا أن كتاباته تكشف عن جوانب ميتافيزيقية خالصة . فالعالم « De Universo » كتاب في الوجود ، و الـ « De Anima »

Thorndike : History of magic and experimental science, pp.340-341

(١)

(٢) زينب الحضرى : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى دار الثقافة ١٩٨٣ .

يبحث في علم النفس وكذلك يكشف « De immortalitate » عن طابع فلسفى خالص . وهذا الموقف العجيب هو الذى يفسر لنا تردد جيوم الذى أشار إليه رينان عند معالجته لبعض القضايا مثل العناية الإلهية والحرية والخلق وروحانية النفس وخلودها ^(١) . وفى رأى أن هذا التردد هو الاضطراب والقلق الذى يصاحب فترة محاض أى فكر جديد وكان هذا الفكر الجديد عند دوفرنى هو المدرسية الجديدة .

٤ - موقفه من أرسطو ومن ابن سينا :

رأينا أن مصادر دوفرنى كانت عديدة إلا أن أرسطو وشراحه كانوا أبرزها . وكان دوفرنى يخلط بين شراح أرسطو من جهة ، ويخلط بينهم وبين إمامهم أرسطو من جهة أخرى ، كان يطلق عليهم لقب « Sequaces Aristotelis » وكان يقول عن الشراح العرب « Sequaces Aristotelis, et qui famosiores fuerunt de gente Arabum in disciplinis » « Aristotelis » ابتاع أرسطو ومن اشتهر بين العرب كتلاميذ لأرسطو . ونتج عن هذا الخلط أنه أصبح الغزالي فى رأيه من شراح أرسطو ، وأن أصبحت قضية وحدة العقل قضية يقول بها كل المشائين مع أنه لم يقل بها إلا ابن رشد . وبالرغم من هجوم دوفرنى هذا على أرسطو وعلى أتباعه فقد كان يعتقد أنه خير من فسر عالم ماتحت فلک القمر وأنه كذلك يستحق لقب المعلم الأول « Magister primus » ^(٢) .

Renan : Averroës et l'averroïsme p. 230

(١)

De Universo : I, cap. XXIV, dans Duhem : Le système du monde, tome III, p. (٢)

263 264

Gilson (E) : La philosophie au moyen âge de Scot Erigène à G. Occam. Collection (٣)

Payot. Paris, 1922, volume I, p. 121

لم يعرف أوفرنى إذن أرسطو معرفة سليمة إنما عرفه على أنه صاحب كتابي العلل « Liber de Causis » وأتولوجيا أرسطو . واعتقد أن أرسطو قال بنظرية الخلق بواسطة الفيض عن المبدأ الأول ولذا هاجمه مع أن الذى يستحق هجومه هنا هو ابن سينا الذى قال بهذه النظرية ، ولما كان جيوم يظن أنه مجرد شارح لأرسطو ظن أن نظريته هذه هي نظرية أرسطية خالصة (١) .

وبالرغم من اعترافنا بأن موقف جيوم دوفرنى من أرسطو وأتباعه وعلى رأسهم ابن سينا كان في أغلب الأحيان هو موقف المهاجم إلا أن من حقنا أن نؤكد أن كثرة احتكاكه بنظريات هؤلاء أمدته بمادة فكرية ضخمة وأطلعته على مشاكل فلسفية لم يكن يستطيع التعرف عليها لولا معرفته بهؤلاء « الخصوم » . عن وعى كان جيوم دوفرنى يدرك اختلاف الفكر المسيحي عن الفكر الوثني ولذا كان حريصا على دحض هذا الأخير ، ولكن مجرد الخوض في هذا الاختلاف أتاح للعقل الأوروبي المسيحي أن يتعرف على عالم جديد من الأفكار مما سيكون له أكبر الأثر في تطوره . أما عن موقفه من ابن سينا فهو موقف المهجوم . هذا صحيح ولكن إليه يرجع الفضل في تعريف العالم العربى المسيحي منذ مطلع القرن الثالث عشر بالشيخ الرئيس ، فالمطلع على مؤلفات دوفرنى يلاحظ أنه يكثر من ذكره ومن محاورته ومن نقده . ويكفى إحصاء عدد المرات التي يذكر فيها الإلهيات التي يسميها بالفلسفة الأولى « Prima philosophia » للتأكد من صحة هذا القول (٢) ولعل أثر ابن سينا على جيوم دوفرنى سيتضح أكثر عند حديثنا عن نظرية النفس عنده .

Duhem: Op cit pp. 265 et 266

(١)

Roman : Op cit p. 22 6-227

(٢)

الفصل الرابع

توماس الأكويني مؤسس صرح الأسطية المؤمنة

رأينا كيف استقبل جيّوم دوفرنى أرسطو وشرّاحه العرب وعلى رأسهم ابن سينا وكيف كان موقفه موقفا غير منتظر ، فماذا كان موقف القديس توماس الأكويني الذى أصدر أول مؤلفاته وهو « فى الوجود والماهية » « De Ente et Essentia » عام ١٢٥٦ بعد أن عرف الغرب المسيحى أرسطو ومدرسته معرفة وثيقة ، أى بعد أن دأبت مؤلفات أرسطو ومؤلفات تلاميذه وشرّاحه أمثال ابن سينا وابن رشد وسائر المشائين العرب ؟ ماذا كان موقف القديس توماس الأكويني من أرسطو وهو الذى جاء بعد أن اجتاز العقل الغربى المسيحى مرحلة اعتبار أرسطو ومدرسته تيارا غازيا يهدد سلامة العقيدة ؟ من المعروف أنه فى عام ١٢٤٠ انحصر كل اهتمام أساتذة كليتى الآداب واللاهوت - على أثر قرارى تحريم عام ١٢١٠ و ١٢١٥ - فى منطق وأخلاق وسياسة أرسطو ، إذ تحاشوا التعرض للجوانب الشائكة من فلسفته أى للجانب الطبيعى والميتافيزيقى . ولكن مما مهد لاتساع اهتمام مفكرى أوروبا بأرسطو بحث يشمل كل جوانب فلسفته إصدار البابا جريجوار التاسع ، وهو ذات البابا الذى ساند أساتذة كلية الآداب فى إضرابهم الذى سبق لى الحديث عنه عند حديثى عن جيّوم دوفرنى ، قرار فى عام ١٢٣١ بتشكيل لجنة لفحص مؤلفات « الفيلسوف » بهدف إصدار طبعة كاملة لها بعد « تنقيتها » من كل مايتعارض والعقيدة . وصحيح أن هذه اللجنة

لم تنجز المهمة المنوطة بها - شأنها في هذا شأن كل اللجان - ولكن خطوة البابا هذه تدل على استعداد بعض من الطليعة المستنيرة التي تملك زمام السلطة لاستقبال الجديد . وفي الأربعينيات لجأ المفكرون المسيحيون إلى حيلة عرفها العقل البشرى منذ القدم ولجأ إليها كلما كان يعجب بمجديد ولكنه في ذات الوقت يخشى الإقبال عليه كلية لأن القديم ما يزال مسيطرا ، وأعنى بهذه الحيلة التلفيق . هؤلاء المفكرون كانوا يختارون بعض العناصر الأرسطية ويحاولون التوفيق بينها وبين الأفلاطونية المحدثة المتمثلة في فلسفة أوغسطين في المقام الأول فضلا عن تمثلها في فلسفتي ابن سينا وابن جبيرول والأول مسيحي والثاني مسلم والثالث يهودي ! هذا التلفيق يفسر لنا عدم نقاء الأرسطية في كتابات هذه المرحلة . وفي عام ١٢٥٥ صدر قرار في ١٩ مارس « يفرض » دراسة وشرح كل المؤلفات الأرسطية المعروفة وقتذاك في كلية الآداب بالجامعات المختلفة في كل أوروبا . وفي اعتقادي أن هذا القرار كان اعترافا بواقع أكثر منه خطوة واعية ساعية للتطور . وهكذا تبدل الحال ليصبح أرسطو هو الفيلسوف المعتمد المرضي عنه بعد أن كانت مؤلفاته تحرم بحزم ! وفي نفس الفترة كان ألبرت الكبير قد شرع في إصدار شروحه على أرسطو مما سيكون له أعظم الأثر على تطور الفلسفة الغربية ، وبما سيساهم في نشر الأرسطية . وفي هذه الشروح عنى ألبرت الكبير بفضح وكشف « أباطيل » المذهب المشائي المتعارضة مع العقيدة . أى أن ألبرت الكبير كان يحاول تنقية أرسطو . وأهمية عمل ألبرت هذا أنه أرسى أسس العلوم المختلفة - التي تحتويها الفلسفة بين جوانبها - في الجهاز المعرفي الغربي . أو بمعنى آخر قدم الأسس التي سيقوم عليها في المستقبل حل أزمة الفكر الغربي المسيحي ، وهي الأزمة التي خلقها الوقوف على فلسفة أرسطو

وشراحه . وإذا كان ألبرت الكبير قد وضع أسس الحل أو مهد له فإن القديس توماس الأكويني تلميذ ألبرت النجيب كان هو من سيأخذ على عاتقه إنجاز هذه المهمة ^(١) .

أتاحت لتوماس الأكويني فرصة أن يعرف الأرسطية الخالصة النقية وأن يعرف حقيقة الأعمال المنحول مثل كتاب العلل وأثولوجيا أرسطو وهي تلك الأعمال التي تشوه الأرسطية . ولقد تحقق له ذلك لأنه اطلع على الترجمات المباشرة عن اليونانية للأعمال الأرسطية . فبينما كان السابقون عليه لا يعرفون إلا أرسطو من خلال ترجماته عن العربية ، فقد عرف هو أرسطو اليوناني الذي قدمه له زميله جيوم دى موربيك Guillaume de Moerbeke في اللاتينية .

كان توماس الأكويني أول من تخلص بحسم من ترددات السابقين عليه ، أى كان أول من اتخذ موقفا فلسفيا واضحا يرى البعض أنه موقف أرسطى بحث بينا يراه البعض الآخر موقفا فلسفيا مبتكرا جديرا بأن يسمى بالتوماوية ^(٢) . ولعل الرجوع إلى شروح توماس الأكويني ومؤلفاته الخاصة مما يعيننا على تفهم موقفه . كان يكشف في شروحه عن إعجاب شديد بالفيلسوف ، ففلسفته هي الفلسفة الحقّة أو هي الحق في أغلب الأحيان . وهذا التأييد لفلسفة أرسطو يعنى أنه لم يكن مجرد شارح بل كان فيلسوفا ذا موقف ، تحمس للفلسفة التي هو بصدد شرحها واعتبرها في الأغلب فلسفته هو شخصيا . ولكن توماس

Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle, p. 513 à 516

(١)

Ibid p. 516

(٢)

(٢)

الأكويني الشارح الذى أخذ على عاتقه مسئولية تقديم الفلسفة الحققة للمسيحيين كان كذلك مسيحيا مخلصا أشد الإخلاص لعقيدته وكله رغبة لخدمتها . وكانت الخدمة الجليلة التى قدمها لها بالفعل هى تقديمه للمسيحيين « فكرا فلسفيا جديدا » لانتعاض مع تلك العقيدة ، أى فكرا خاليا من كل مايتعارض معها . ولتحقيق ذلك كان إذا مصادفته قضية أرسطية متعارضة والعقيدة يحاول بقدر الإمكان تقليل حجم الفجوة بينها وبين المسيحية مثلما حدث فى حالة قضية قدم العالم الأرسطية . فقد حاول أن يبين أن بداية العالم الزمانية لايمكن إثباتها عقلا وهو ماعالجته من قبل فى دراستى عن الرشدية اللاتينية ^(١) . وأحيانا كان تمحاشيا لإبراز الخلاف بين العقيدة وأرسطو - إذا ماوجد أكثر من تأويل للنص الأرسطى - يختار أقرب التأويلات للتصور المسيحى وهذا مانلاحظه بوضوح عند شرحه للكتاب الثالث من كتاب النفس الأرسطى وقد تناول ذلك فى « شرح كتاب النفس » « De Anima » وكذلك فى الجزء الأول من « وحدة العقل » « De Unitate Intellectus » . أما فى مؤلفاته الخاصة وعلى رأسها « الخلاصة اللاهوتية » فهو يذكر رأى أرسطو كما يذكر رأى أوغسطين ورأى شراح أرسطو مثل ابن سينا وابن رشد ويختار من بين هذه الآراء ما يبدو له أنه الحق ، وغالبا ماكان هذا الحق هو مانطق به أرسطو .

واضح إذن مما سبق أن توماس الأكويني اجتهد وكرس جزءا عظيما من جهده ووقته لتقديم فلسفة أرسطو على أنها الفلسفة الحققة ، فهل يمكن أن تعتبر جهوده هذه من قبل محاولات « التوفيق » الشهيرة

(١) أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى ص ١٥٠ - ١٦١ .

التي قام بها الفلاسفة المسلمون من قبل ومنهم ابن سينا ؟ البعض يميل إلى هذا الرأي ، إلا أن البعض الآخر - خاصة أصحاب النزعة التوماوية منهم - يرى أن كل محاولاته الفلسفية كانت محاولة شرح وتفسير متعاطف مع أرسطو فحسب ، أى أن الأكويينى كان يقدم تفسيراً يحاول أن ينفذ إلى الأعماق الحقيقية للأرسطية التي تتفق « بالطبع » مع المسيحية . وبعبارة أخرى لم يكن التوفيق أبداً هو هدف توماس الأكويينى إنما هدفه كان إظهار على قدر المستطاع « التطابق » الموجود بين الأرسطية والفلسفة الحققة أى فلسفة العقل الطبيعى ^(١) . وجد توماس الأكويينى فى الأرسطية لا عناصر فلسفية يميل إليها بل عناصر الفلسفة الحققة الوحيدة على الإطلاق ، أى وجد فى أرسطو أفضل بلورة لكل الجهود الفلسفية السابقة . وآمن الأكويينى بأن رسالته الفكرية هى أولاً تطهير أرسطو من كل عناصر دخيلة عليه ، أى تطهيره من كل معلق به على مر العصور بواسطة جهود شراحه المختلفى الجنسيات والأديان . كما آمن بأن الخطوة الثانية الواجبة عليه هى استكمال تلك الفلسفة بحيث تجد الإنسانية فى المستقبل أساساً تستطيع استكمال بناء صرح الفلسفة عليه ^(٢) .

كان هدف الأكويينى جعل فلسفة أرسطو وحدها هى الفلسفة المسيحية ولذا كثيراً ما نجده يهاجم كل ما يتعارض مع « الفيلسوف » : هاجم أفلاطون لإختلاف أرسطو معه ، واختلف مع أوغسطين وهو يمثل التراث اللاهوتى المسيحى كما اختلف مع كل خلفائه لأنهم أفلاطونيون .

Van Steenberghen (F) : Op cit p. 329

(١)

Paulus Geny : La cohérence de la synthèse thomiste, dans Xenia thomistica, (٢)

Volumen Primun, Romae in Pont. Collegio Angelico, Romae 1925 p.105 §125

بل تصدى لعدة نظريات فلسفية كانت ذات سطوة عظيمة على الفكر المسيحي لكونها تختلف مع المواقف الأساسية للأرسطية ، ومنها على سبيل المثال نظرية مادية الصورة ونظرية تعدد الصور الجوهرية وهما لابن جبيرول لكونهما انحرافات عن الأرسطية . وكما هو معروف انتقد الأكويوني الشارح ابن رشد كثيرا وطويلا كلما تراءى له أن شرحه غير دقيق وغير وفى لحقيقة فكر المعلم الأول . إلا أن المفكر غالبا ما يعجز عن تحقيق كل خطته ولذا فالتأمل في كتابات الأكويوني يجده يستكمل الأرسطية بالأفلاطونية المحدثة شأنه في هذا شأن الأرسطيين المسلمين واليهود السابقين عليه والذي طالما هاجمهم (١) .

أراد توماس الأكويوني إذن استبدال تراث بتراث آخر ، أراد استبدال التراث الأرسطي بالتراث اللاهوتي المسيحي الأوغسطيني المألوف . كان توماس الأكويوني يبنى أولا وأخيرا توجيه عقول محبي الحكمة ودارسي اللاهوت إلى الوجهة الصحيحة وهذه الوجهة الصحيحة عنده لم تكن هي التراث الأوغسطيني بل كانت الفلسفة الأرسطية . ومن هذا المنطلق يمكن اعتباره أرسطيا سواء في شروحه الأرسطية أم في مؤلفاته الخاصة . وأرسطية الأكويوني ليست نقية تماما كما هو الحال عند ابن رشد إنما هي أرسطية أدخل عليها ببراعة مفاهيم مسيحية صيغت صياغة مبتكرة مخالفة للصياغة الأوغسطينية .

والغريب أنه بالرغم من اختلاف موقف كل من ابن سينا وتوماس الأكويوني من أرسطو إلا أن موقفهما من التراث السائد والمسيطر كان

واحداً وهو موقف الثورة . ثار ابن سينا على التراث الأرسطي وهاجمه ، بعد أن عكف على دراسته بل وعلى شرحه شرحاً مطولاً ، إذ رأى فيه عقبة تحول دون انطلاق العقول ، وصاغ فلسفة جديدة مشرقية كان التراث الفارسي عمادها . وخشية هجوم جماهير الأرسطيين المتعصبين قصر هذه الفلسفة الجديدة على الصفوة أى على تلاميذه ؛ وكان ابن سينا يعرف سلطان أرسطو على العقول ولذا سائر التيار العام وقدم شرحاً لأرسطو . أما الأكويني فكانت ثورته على تراث لاهوتي ، هو التراث الأوغسطيني ، رأى فيه هو أيضاً عقبة أمام العقول تحول دون انطلاقها ، ولقد كرس الأكويني حياته لفرض « فلسفة » جديدة عمادها الأرسطية على العقول المسيحية واستبدالها بالتراث الأوغسطيني . أى أنه مثل ابن سينا أراد استبدال تراث بتراث . وأشك في أن قديسنا كان على علم بثورة الشيخ الرئيس على أرسطو لأنه فيما أعتقد لم يطلع إلا على بعض « الشفاء » وظنه شرحاً وافياً للفلسفة الأرسطية مما دعاه إلى استعارة كثير من تأويلاته لقضايا « الفيلسوف » . وبعبارة أخرى ماتمثلة الأكويني من المذهب السيناوي هو بعض من جانبيه المشائي .

جاء ابن سينا بعد أن استقرت الأرسطية وأصبحت تبدو وكأنها الحقيقة المطلقة الخالدة ، ولكنه بدلاً من أن يستسلم لها ثار عليها وعلى أتباعها الذين نعتهم بالبله في كثير من مؤلفاته ذات النزعة المشرقية من قبيل « الفلسفة المشرقية » والإنصاف والإشارات والتنبيهات والمباحثات والتعليقات . أما في مؤلفاته التعليمية من قبيل الشفاء والنجاة وهو هذا المخطط من المؤلفات التي وضعها من أجل طلاب ومحبي الفلسفة فقد التزم بالتراث المشائي العربي الإسلامي إلى حد كبير وإن أضاف إليه لمحات شخصية مبتكرة . كان ابن سينا قد اطلع منذ مطلع شبابه على التراث

الفارسي فأدرك أن الحقيقة ليست دائما هي المتمثلة في الأسطوية بل قد تكون متمثلة في تراث آخر مثل التراث الفارسي . أما الأكويني فقد جاءت محاولته بعد محاولة ألبرت الكبير لفهم وشرح أرسطو فكان طبيعيا أن يجعل رسالته هي تمثل أرسطو في اللاهوت المسيحي . حقق الأكويني ما كان يصبو إليه العقل الغربي المسيحي وهو بناء لاهوت فلسفي جديد ولو لم يحقق هو لحققه مفكر آخر .

الفصل الخامس

روجر بيكون بين أرسطو وابن سينا

بالرغم من أهمية روجر بيكون العظمى وبالرغم من انفراده في عصره بمحاولته المستمرة للوقوف على سر العلوم الطبيعية بالتأمل والتجربة فإنه من الفلاسفة الذين يكثر الحديث عنهم دون التعمق في دراستهم ! فقلما وجد من الباحثين من كتب عنه من واقع اطلاعه ودراسته لمؤلفاته بل معظمهم يكتفون بالكتابة عنه اعتمادا على ماقرأوه عنه ومن هؤلاء بروكر « Brucker » وباهل « Buhle » وتنان « Tenneman »^(١) . وما كتب عنه باللغة العربية ضئيل للغاية حتى أن إسم بيكون أصبح المقصود به عند أبناء العربية فرنسيس بيكون فحسب ولذا أرى من المفيد الكتابة عن حياته ومؤلفاته كنوع من محاولة شد الانتباه لهذا الفيلسوف الرائد الذي لم يلق بعد ما يستحقه من تقدير .

١ - حياته :

أصبح من المتفق عليه أن روجر بيكون ولد فيما بين ١٢١٠ و ١٢١٥ وإن رجح البعض أنه ولد عام ١٢١٤ على وجه التحديد ، في دورستشاير Dorsetshire بالقرب من إيلشيستر Ilchester ، وهو يتسمى

(١) Jourdain (A) : Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines

d'Aristote. Nouvelle édition revue et augmentée par Charles Jourdain Paris 1843, p. 372

لعائلة ثرية ذات نفوذ^(١) . استغرق منذ صباه في دراسة اللغات والعلوم وبذل في ذلك جهدا هائلا حتى أنه يقول عن نفسه : « مما يذكر أنه لم يوجد من بذل مابذله من جهد في دراسة اللغات »^(٢) . التحق بأكسفورد حيث وجد أساتذة أرضوا ميوله الفكرية التواقفة للتححر وللتجديد سواء في المجال التأملی أو في المجال التطبيقي وعلى رأس هؤلاء « روبرت بيكون » Robert Bacon وهو عمه في أغلب الظن و « ريتشارد فيتزراكر » Richard Fitzacre اللومنيكاني و « آدام مارش » Adam March و « أيدمون ريتش » Edmond Rich وأسقف لينكولن الشهير « روبرت جروستيت » Robert Grosseteste^(٣) . ومالفت نظره في جروستيت أنه لم يتأثر بمؤلفات أرسطو بالرغم من معرفته الوثيقة بها بل استند إلى فلاسفة آخرين وإلى تجربته . وكان جروستيت يحاول تفسير أسباب كل الظواهر الطبيعية تفسيراً كيميا رياضيا مؤمنا بأن الرياضيات ضرورية لاغنى عنها لكافة العلوم بل للاهوت نفسه^(٤) .

إلتحق ، بعد أن أنهى دراسته في أكسفورد ، بجامعة باريس وفقا لتقليد انتشر في ذلك الحين وبمقتضاه كان طلاب العلم على اختلاف موطنهم يدرسون بجامعة باريس بعد إنهاء دراستهم في جامعات بلادهم . فما فعله بيكون فعله ألبرت الكبير وتوماس الأكويني من بعده . ونكاد

Gilson : La philosophie au moyen âge, p.208

(١)

Roger Bacon : Opus Tertium C.XX dans Saisset p.10

(٢)

Saisset : p.II

(٣)

Gilson : p. 214

(٤)

لأنعرف شيئا عن إقامته في باريس إلا أنه تتلمذ على يدى الأستاذ الفرنسى بطرس دى ماريكورت Pierre de Maricourt . وأعجبه في هذا الأستاذ فكرة أساسية كان يؤمن بها وهى أن التأمل وحده لا يكفي بل لابد للإنسان أن يعرف كيف يستخدم يديه . ولقد أطلق عليه ليكون لقب « أستاذ التجارب » « Dominus experimentorum » ^(١) . أنهى ليكون دراسته في باريس وحصل على لقب مدرس وذاع صيته وكان ذلك في منتصف الأربعينيات . دارت دروسه حول شروح أرسطو الطبيعية والميتافيزيقية كما تناولت بالشرح « كتاب العلل » المنحول فكان بذلك رائدا في تدريس مؤلفات أرسطو الطبيعية والميتافيزيقية بالجامعة ^(٢) . عاد لأكسفورد وعمل بها أستاذا فيما بين عام ١٢٥٠ و ١٢٥٧ . انضم لطائفة الفرنسيسكان وإن كان تاريخ ذلك على وجه الدقة ما يزال مجهولا لدينا : فالبعض يرجع أنه حدث فيما بين عام ١٢٥١ وعام ١٢٥٧ ، بينما يرجح البعض الآخر أن هذا الانضمام جاء نتيجة لاتصاله بالقديس بوناافتورا وبالتالي لابد أنه حدث بعد عام ١٢٥٧ أى بعد تعرفه به . وحال انضمامه لطائفة الفرنسيسكان دون استمراره في عمله كأستاذ في الجامعة كما حال دون نشره لمؤلفاته طبقا لقانون عجيب استنته هذه الطائفة وتمسكت به بحزم . ولم يفرج عن مؤلفات يكون إلا عندما اعتلى Clément IV كليمانت الرابع كرمى البابوية - وكان صديقا لبيكون - فألغى هذا القانون . طلب هذا البابا من بيكون أن يرسل له مؤلفاته . استغرق بيكون في العمل وبالرغم من الصعوبات الفائقة استطاع أن

Ibid p. 214

(١)

Van Steenberghen (F) : La philosophie au XIII siècle, p.144

(٢)

يرسل له مؤلفه الشهير « السفر العظيم » Opus Majus في أوائل عام ١٢٦٧ ثم مؤلفه « السفر الثالث » Opus Tertium . إستمر في إخراج كنوزه الشهيرة في عام ١٢٧٧ يشجعه ويحثه على العمل تعضيد صديقه البابا له وإيمانه العميق بضرورة انتصار أفكاره الغريبة على عصره في المستقبل . ولكن سرعان ماتكالبت عليه معارضة شرسة رافضة لأفكاره الجديدة ظفرت في نهاية صراعها مع هذه الأفكار من الرئيس العام لطائفة الفرنسيسكان Jérôme d'Ascoli بقرار تحريم لمؤلفاته الخطرة .

ولقد صدر هذا القرار في زمن قريب من ذلك الذى أصدر فيه أسقف باريس إيتين تامبيه Etienne Tempier قرار التحريم الشهير في ٧ مارس ١٢٧٧ والذى اشتمل على ٢١٩ قضية محرمة (١) . وانتز أعداء سيكون فرصة صدور هذا القرار في باريس وضغطوا على سلطات الفرنسيسكان حتى زج ببيكون في السجن في عام ١٢٧٨ ولم يفرج عنه إلا عام ١٢٩٢ . سجن ببيكون بدلا من أن يكرم من قبل الذين أراد تنويرهم والكشف لهم عن أخطائهم وحثهم على دراسة الطبيعة من أجل السيطرة عليها وتسخيرها لصالحهم . ولم تنكسر شوكة ببيكون بل ظل وفيا لأفكاره واستطاع أن يخرج في ذات العام الذى أفرج فيه عنه أى عام ١٢٩٢ عمله الموسوعى الذى تناول كل القضايا التى شغلته طوال عمره الفكرى ونعنى به « Compendium theologiae » أى « موجز في دراسة اللاهوت » . وتوفى تلميذ الفلاسفة والعلماء العرب والذى كان سابقا لعصره بأكثر من ثلاثة قرون في ١١ يونيو ١٢٩٤ (٢) .

Gilson : Op cit pp 208-209

(١)

Dictionnaire de Théologie catholique, Tome 2, 1ère partie, Paris 1923 p. 11 à 13

Dictionnaire de Théologie catholique, Tome 2, 1ère partie, Paris 1923, p. 11 (٢)

وحتى القرن الثامن عشر كان ثمة برج عتيق فى أطراف أكسفورد يزوره السواح لأنه من المعالم الأثرية لهذه المدينة الجامعية . وهو من المعالم الأثرية لأنه عرف عنه أنه المكان الذى اعتكف فيه روجر بيكون ليقوم بدراساته وتجاربه العجيبة وشاع أن فى هذا المكان درس بيكون السماء وعرف أسرار الأرض ، وفيه صنع بمعاونة زميله الفرنسيسكانى Thomas Bungey توماس بنجاي « شيئا يتكلم » ^(١) والغريب أن هذه الصورة الأسطورية أو الفلكلورية التى احتفظ بها الشعب الإنجليزى لبيكون هى أقرب لحقيقته ، فيكون بالفعل كان رجل علم وتجريب أكثر مما كان فيلسوفا ميتافيزيقيا .

والغريب أيضا أن معظم الدراسات التى تناولت بيكون تناولته كميتافيزيقى خاض فى المشاكل التقليدية التى شغلت عصره وغفلت الجانب العلمى التجريبي الطريف الرائد من فكره .

٢ - مؤلفاته :

تنقسم مؤلفات بيكون إلى شروح لأرسطو فضلا عن شرح لكتاب « العلل » الشهير ؛ وإلى مؤلفات تعبر عن فلسفته الشخصية أما الشروح فهى وفقا لأحدث الدراسات عن بيكون ووفقا لترتيبها الزمنى كالآتى :-

« Quaestiones primae supra libros quatuor physicorum » (١)

أى « المسائل الأولى فى الكتاب الرابع من الطبيعيات »

« Quaestiones supra undecimum primae philosophiae » (٢)

أى « مسائل فى الكتاب الحادى عشر من الفلسفة الأولى » وهو يتناول بالشرح الكتاب الثانى عشر من الميتافيزيقا وليس الكتاب الحادى عشر منها كما يشير العنوان إذ كان ثمة لبث بين الكتابين لم ينجلى إلا فى عام ١٢٧١

Quaestiones supra quator libros primae philosophiae » (٣)

أى « مسائل فى الكتاب الرابع من الفلسفة الأولى » .

Quaestiones supra librum de generatione et (٤)

corruptione »

أى « مسائل فى كتاب الكون والفساد » . وهو مفقود ولم يعثر عليه حتى الآن .

Quaestiones supra librum de animalibus (٥)

أى « مسائل فى كتاب الحيوان » ولم يعثر عليه هو أيضا .

Quaestiones alterae supra libros physicorum (٦)

أى « مسائل أخرى فى كتاب الطبيعيات » وهو عن الكتب الثمانية الأولى من الطبيعيات .

Quaestiones alterae supra libros prima philosophiae (٧)

أى « مسائل أخرى فى كتب الفلسفة الأولى » ويتناول الكتابين الأولين والكتب التى تقع بين الخامس والعاشر من الميتافيزيقا .

Quaestiones supra librum de plantis (٨)

أى « مسائل فى كتاب النبات » (علما بأن كتاب النبات مشكوك فى نسبه لأرسطو) .

Quaestiones supra librum de (٩)

anima

أى : « مسائل فى كتاب النفس » ولم يعثر عليه بعد .

Quaestiones supra librum de Causis (١٠)

أى « مسائل في كتاب العلى » .

Quaestiones supra librum de Caelo et mundo

- ١١

أى « مسائل في كتاب السماء والعالم » . ولم يعثر عليه بعد وربما لم يحره ليكون أصلا وإن تحدث عن نيته على فعل ذلك . وكل هذه الشروح ، باستثناء المفقودة بالطبع ، منشورة في طبعة كاملة هي :
« Opera hactenus inedita Rogeri Baconi » (١) .

وهذه الشروح ليست شروحا من قبيل شروح كل من ابن سينا وألبوت الكبير ، ولا شروحا كبرى تتبع النص جملة جملة على نهج شروح ابن رشد الكبرى وشروح توماس الأكويني ، إنما هي معالجة للمشاكل وللقضايا المختلفة المتضمنة في العمل الذى يتناوله الشرح . ويبدو روجر سيكون في شروحه متحررا وصاحب العديد من الأفكار الشخصية ؛ وشروح يكون أقدم شهادة على أن عالما رحبا وثريا من الأفكار الفلسفية كان يطرح ويناقش في جامعة باريس في ذلك الحين (٢) .

وأما مؤلفاته الشخصية فعلى رأسها « السفر الأكبر » « Opus Majus » الذى انتهى منه عام ١٢٦٧ وهو مقسم إلى سبعة أجزاء . ولقد وضعه ليكون ليصلح به مسار الفلسفة ، ولذا فهو يناقش فيه أسباب الجهل الإنسانى ، والعقبات التى تحول دون اكتشاف الحقيقة ، والعلاقات القوية التى تربط بين الفلسفة واللاهوت . كما يبرز فيه فائدة وأهمية كل من الرياضيات والعلم الطبيعى والفلك والجغرافيا . وفى هذا العمل الذى يعد أعظم أعماله على الإطلاق يتضح هدفا يكون للذان

سعى لتحقيقهما أيضا في الـ « Opus minus » أى « السفر الأصغر » ،
وفي « Opus tertium » أى « السفر الثالث » ؛ ونعنى بهذين المهدفين إظهار
الفائدة العملية للفلسفة خاصة فائدتها للكنسية ، وإصلاح حال التعليم
عن طريق إعادة تقييم العلوم المختلفة . وأكد بيبكون أن هدفه ليس عرض
العلم الكلى لأن مثل هذا العلم لم يتحقق بعد فهو دائما هدف أسمى
فحسب من واجبنا أن نسعى لتحقيقه . وفيه يؤكد بيبكون أيضا أنه
وضعه ليكون بمثابة الدعوة للبحث والتجريب ، فالتعقل الخالص لا يثبت
شيئا إنما التجربة هى الوسيلة الوحيدة لمن يتغنى اليقين . يقول فى ذلك :
« Nullus sermo in his potest certificare, totum enim dependet ab experientia »
أى « ليس فى مقدور أى مقال تقديم اليقين إنما هذا فى استطاعة
التجربة وحدها » . ولم يغفل بيبكون الحكمة الإلهية أو اللاهوت إذ كان
يراه الغاية التى ينبغى أن يصبو إليها كل الفكر الانسانى ، بل أوصى
بمضاغفة حظ الأطفال من معرفة الكتاب المقدس وأسس المسيحية
وبالإقلاع عن الاهتمام الزائد بأوفيد وبأمثاله من الشعراء أصحاب الأعمال
الملبسة بالأباطيل التى تمس العقيدة والأخلاق (١) .

ولقد وضع فى ذات الوقت الذى وضع فيه « السفر الأكبر »
عملين مكملين له هما « السفر الأصغر » « Opus Minus » ، و « Opus
Tertium » « السفر الثالث » ، والأول ضاع معظمه فلم تصلنا منه إلا
شذرات نشرها لأول مرة J.S.Brewer تحت عنوان : Fr.R.Bacon Opera
quaedam hactenus inedita, Londres 1859 وهو مختصر للسفر الأكبر مع

(١) Gilson : Opit p.218, et Thorndike : History of magic and experimental science

بعض التعديلات ومع إضافة موضوع الكيمياء النظرية والتطبيقية . أما الثانى فيتكون من خمسة وسبعين فصلا ضاع نصفه على الأقل ونشره لأول مرة بروير أيضا فى نهاية القرن الماضى وهو يتناول ذات موضوعات العاملين السابقين ولكن بطريقة أكثر وضوحا وأكثر تعمقا . أما أول مؤلفاته زمانا فهى رسالة صغيرة وضعها فى نفس الفترة التى وضع فيها شروحه وعنوانها :

« De mirabili potestate artis et naturae » « فى القدرة الهائلة للفن والطبيعة »
وقد نشرت لأول مرة فى باريس عام ١٥٤٢ . ثم تلاها برسالة أخرى لم تنشر أبدا هى « Computus naturalium » وفى عام ١٢٧٨ انتهى من « Speculum astronomiae » « عرض للفلك » الذى نسب خطأ طويلا لألبرت الكبير ، وفيه يدافع عن علم التنجيم ويهاجم تحريم هذا العلم . وبالرغم من أهمية الثلاثية « السفر الأكبر » و « الأصغر » و « الثالث » إلا أنها تبدو وكأنها تمهيد لعمل لاحق أوسع وأعمق ونعنى به « الكتاب الأساسى » « Scriptum principale » الذى أراد ييكون أن يضمه كل فكره فى شتى فروع الفلسفة من رياضيات وطبيعيات وميتافيزيقا ولم يتبق منه إلا أجزاء يسيرة . أما فى « Compendium Studii philosophiae » خلاصة فى دراسة الفلسفة « الذى نشره Brewep فهو يعيد الكرة مرة أخرى فيتناول ذات الموضوع الذى كان يؤرقه بشدة فيما يبدو إلا وهو علل الجهل الإنسانى ووسائل اكتساب المعرفة . ولقد سبق أن ذكرت عمله الضخم « موجز فى دراسة اللاهوت » الذى ضمنه كل القضايا والمشاكل الفكرية التى شغلت طوال حياته الثائرة . وتنسب لبيكون كذلك ثلاث وسائل هى :

« Speculum alchimiae » « عرض للكيمياء »

و « فى تأخر حدوث أعراض الشيخوخة » « De retardandis »

senectutis accidentibus »

و « Epistola de laude Scripturae sacrae » رسالة في فهم الكتاب المقدس « وجميعها منشورة . ولمؤلفات يكون المتنوعة مخطوطات عديدة في مكتبات إيطاليا وفرنسا وإنجلترا خاصة بالطبع ، وبالرغم من هذا لم تصدر ولاطبعة محققة لأعماله الكاملة حتى الآن ، وبالتالي مازالت تواجه الباحثين صعوبة تكوين تصور شامل ودقيق لفكر ييكون ^(١) .

٣ - ثورة ييكون على أرسطو :

عرف روجر ييكون أرسطو معرفة عميقة دقيقة ، وكان على يقين أنه يعرفه كما لم يعرفه أى من معاصريه الذين اهتمهم بالجهل والسطحية . بالفعل كان ييكون يعرف اليونانية ولذا اطلع على مؤلفات أرسطو في أصولها وليس في ترجماتها . كان ييكون عالما لغويا من طراز فريد ولذا كان يرى أن الإلمام بالفلسفة واكتشاف شتى فروع المعرفة لن يتم إلا بدراسة اللغات المختلفة دراسة دقيقة تتيح الوقوف على أسرارها فتتكشف حينئذ كنوز المعرفة . ومثل هذا التصور للمعرفة ومثل هذا الامتلاك لخاصية أدواتها وأساليبها مكنه من استيعاب جل إنتاج العقل البشرى السابق ولذا توصل إلى فكرة جديدة تماما في ذلك الحين في أوروبا المسيحية الا وهى أن الحقيقة لا يستطيع عقل واحد اكتشافها بمفرده مهما كان عظيما وحتى لو كان هذا العقل هو عقل أرسطو نفسه ، إنما الحقيقة بناء شاغ تساهم في بنائه أجيال تلو الأجيال من العلماء ، ولذا فالحقيقة في تطور دائم عبر لزمان . فما كان يبدو بالأمس هو الحقيقة الوحيدة قد يصبح

في مقام الخطأ اليوم أو غدا . حطم سيكون إذن مفهوم الحقيقة الكلية المطلقة الخالدة التي لا تتغير عبر الزمان . وفي رأى أن هذه خطوة جريئة وخطيرة للغاية لم يكتب لها النجاح إنما قتلت في مهدها لأن سيكون لم يخلف وراءه مدرسة أو تيارا يواصل مابدأه هو . ويدلل سيكون ^(١) على صحة رأيه بقوله أنه مامن فيلسوف عبر التاريخ بلغ الكمال من حيث بلوغ الحقيقة . فأرسطو نفسه اعترف بأنه كان يجهل بعض الأمور ، وكذلك ابن سينا الطبيب العظيم اعترف أنه يجهل المادة المكون منها قرحية العين بينما توصل سيكون إلى حقيقة هذه المادة لسبب بسيط وهو أنه جاء بعد ابن سينا بقرنين من الزمان وهو زمن كفيل بأن تتطور المعرفة خلاله . والطريق إلى الحقيقة وعر ضل فيه الكثيرون ولذا يجب علينا أن ندقق في كل مانسمعه أو نقرأه بل يجب أن نفحص بدقة آراء القدامى حتى يمكننا تصحيحها إذا كانت خاطئة أو تكميلها إذا كانت ناقصة . يقول سيكون في « خلاصة في دراسة الفلسفة » : « وما لاشك فيه أن القدامى من العلماء والفلاسفة مبجلون ولابد من الاعتراف بفضلهم لأنهم مهدوا لنا الطريق ، ولكن يجب ألا يغيب عنا أن هؤلاء القدامى كانوا بشرا أى أن احتمال وقوعهم في الخطأ أمر حتمى . ولأن الحقيقة في تطور وتقدم فالأقدم من العلماء والفلاسفة نصيبه من الخطأ أكبر من نصيب الأحدث ... أن الأجيال الحديثة يجب أن تتفوق في المعرفة على الأجيال السابقة لأنها ورثت كل أعمال الماضي .. » ^(٢) .

ومعنى هذا أن كل فيلسوف فى رأى ييكون يقدم ما « يمكنه »
تقديمه فى عصره وحسب ولكنه لا يستطيع أبدا أن يلم بكل الحكمة إنما
حسبه منها بجزء . ومفهوم الإنسانية للحقيقة يتغير ، ألم يكن أرسطو الذى
هو اليوم المعلم الأول و « الفيلسوف » على الإطلاق يتهم بالهرطقة منذ
نصف قرن بالكاد ؟^(١) . ومن طبع الإنسانية التصدى فى بادئ الأمر
للجديد رغبة منها فى المحافظة على القديم . ويدلل بىكون على صحة فكرته
بأمثلة من تاريخ الفلسفة . فأرسطو الذى حارب الأراء العتيقة تجاهلته
البشرية طويلا حتى جاء ابن سينا وسلط عليه الأضواء بقوة . وابن سينا
ذاته وهو الشارح الأعظم لأرسطو (فى رأى بىكون طبعا) وأعظم
مقلديه حورب بشدة بدوره من قبل خلفائه وخاصة من قبل
ابن رشد^(٢) .

كان موقف بىكون من عصره هو موقف الناقد ، المهاجم
العنيف ، التأثير الجرىء . ولعل هذا الموقف هو سبب محنته وإضطهاد
طائفته له ورميه فى السجن مرتين . فلا يمكن أن يكون الرجل قد لاقى
كل هذا الإضطهاد بسبب خروجه على العقيدة - وهو السبب الوحيد
وقتها الذى كان من شأنه أن يجر كل هذا الاضطهاد - خاصة وقد
عرف عن بىكون إيمانه العميق وإخلاصه الشديد للكنيسة^(٣) .

ولنا أن نتساءل ما الذى دعى بىكون إلى إتخاذ مثل هذا الموقف ؟

R.Bacon : Ibid p. 29

(١)

Jourdain : Op cit,

(٢)

Salust : pp.14 et 15

(٣)

والإجابة في رأى بكل وضوح وجلاء أن يكون كان لديه جديد يقدمه ، ولفرض الجديد لابد من هدم القديم أو على الأقل جزء كبير منه . أراد بيكون إذن الهدم من أجل البناء . ربما لم يقدم لنا بيكون نسقا فلسفيا متكاملا كما فعل أعلام عصره على إختلاف مذاهبهم مثل ألبرت الكبير وتوماس الأكويني والقديس بوناftتورا ، ولكنه قدم لنا موقفا جديدا من كل الفلسفة بل قدم لنا منهجا جديدا لدراستها أى قدم لنا وسيلة لتجديد الفلسفة . وفي رأى أن يكون كان وأعيا بما يفعله فكل كتاباته تنطق بأنه كانت ثمة خطة يسير بمقتضاها وهدف يسعى لتحقيقه .

هاجم بيكون جميع معاصريه على إختلاف اتجاهاتهم لأنهم جميعا تمسكوا بتصور عتيق للفلسفة أراد هو هدمه . هاجم ألبرت الكبير لأن ماهو جدير بالقراءة في كل كتاباته الضخمة قدر ضئيل للغاية . وهاجم توماس الأكويني لأن كتاباته مليئة بالأخطار . ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل هاجم زملاءه في الطائفة وعلى رأسهم إسكندر دى هالس باتهامه بأن خلاصته ليست من إبتكاره إنما هى منقولة عن غيره ! وهاجم كذلك الفلاسفة العرب فابن سينا كثير الأخطار وابن رشد إقتبس من الآخرين كل ماله قيمة في كتاباته ، أما ما ابتدعه فلا يزيد عن كونه أباطيل وخرافات . وتناول على أرسطو أعظم سلطة فكرية في القرن الثالث عشر فجرؤ على محاولة إثارة البابا ضد فكر أرسطو . كتب يقول له « إذا كان لدى أية سلطة على مؤلفات أرسطو لحرقها جميعا لأن دراستها لاتنفيد إلا في إضاعة الوقت وفي مضاعفة مصادر الخطأ والجهل » . ويفسر بعض الباحثين قول بيكون هذا بأنه لم يكن يقصد مؤلفات أرسطو في حد ذاتها بل ترجماتها اللاتينية الشائعة في عصره والتي يُكفى بقراءتها قراءة سطحية دون أية محاولة للتعمق فيها . ومثل هذه

القراءة للترجمات وليس للأصول لانتيج معرفة أرسطو معرفة حقة خاصة أن كثيرا من أعمال الفيلسوف قد ضاعت ^(١) . ويقدم البعض الآخر من الباحثين الدليل على أن يكون لم يكن يقصد مهاجمة أرسطو إنما ترجمات مؤلفاته لما فيها من نقص . أما هذا الدليل فهو أن يكون يعتمد في « السفر الأكبر » على السلطات التراثية ويعلى من شأن أرسطو ويطلق عليه لقب « قمة الفلاسفة » *summus philosophorum* وهو يصف أعماله بأنها « أسس الحكمة » . وبالرغم من هذا الدفاع عن إخلاص يكون لأرسطو فهم يعترفون بأن يكون هاجم « الفيلسوف » في أكثر من موضع ^(٢) .

ويبدو لي هذا التأويل لموقف يكون من أرسطو بعيدا تماما عن الحقيقة . فRoger يكون كان أول من شرح طبيعيات وميتافيزيقا أرسطو في الغرب عند ما عني بذلك في دروسه في جامعة باريس ، وكان يعرف أرسطو معرفة دقيقة ومع هذا فهو في هذه الشروح يأخذ عليه كثير من المآخذ . وأغلب الظن أن الفيلسوف الإنجليزي أراد أن يستبدل منهجه العلمي التجريبي الجديد بمنهج أرسطو « الطبيعي الميتافيزيقي » لوصح هذا التعبير ، ولذا لم يكن بغريب عليه أن يرى في مؤلفات أرسطو عائقا ضد التطور والتقدم الذي يريد (أي يكون) لعصره أن يحققه . وهو في « خلاصة في اللاهوت » يلوم طلاب العلم والفلسفة لأنهم ينفقون عشرين عاما في قراءة إستدلالات أرسطو الطبيعية بدلا من دراسة الطبيعة مباشرة ^(٣) .

Saisset : Ibid p.16; Jourdain : Op cit p. 386

(١)

Thorndike : Ibid p. 633

(٢)

R. Bacon : Compendium theologiae, 1,cap.2,dans Saisset : Op cit p. 15

(٣)

هجومه إذن لم يكن منصبا على ترجمات مؤلفات أرسطو بل على هذه المؤلفات بعينها التى لاتعنى بدراسة الطبيعة على أساس من الملاحظة والتجريب .

تملك ليكون إيمان قوى بأن عصره فى جوهره غيره فى ظاهره . فهو فى ظاهره عصر ذهبي للفلسفة المدرسية لمعت فيه أسماء عديدة مثل أسماء ألبرت الكبير وتوماس الأكويني وإسكندر دى هالس وبونافنتورا وسيجر البرابانتى ، عصر واسع الأفق أثرت فيه شتى المشاكل الفلسفية واللاهوتية ولكنه فى حقيقة أمره عصر يكرر القديم ويتأوله بأشكال مختلفة .

وكان رد فعل معاصريه لهذا الموقف الثائر والمعتز بالتجديد منطقيا وطبيعيا . فكما هاجمهم هاجمهم بل وعادوه وأشاعوا عنه مايمس سمعته العلمية والعقائدية فى رأيهم . فهو قد اخترع آلات عجيبة منها مايطير فى الهواء ، ومنها مايسير فى الماء بلا مجاديف وبسرعة هائلة ، ومنها مايدمر جيشا بأكله فى لحظة ، ومنها مايتكلم مثل الإنسان (والعجيب أن كل هذه الآلات اخترعت بالفعل فيما بعد فهل كان لدى بيكون محاولات أولى لها شهد بها معاصروه ؟) . إتهمه معاصروه بأنه ساحر يتقن السحر الأسود ولذا فهو لايستحق أن يظل فى زمرة خدمة الكنيسة والمسيح (١) .

٤ - ثورة بيكون على فلاسفة ولاهوتى عصره :

لأول وهلة يبدو موقف روجر بيكون من الفلسفة واللاهوت وكأنه لا يختلف فى جوهره عن موقف معاصريه . وهذا حق ، فبيكون مثل

أساطين عصره ألبرت الكبير وتوماس الأكويني وبوناقتورا اعتقد أن اللاهوت يجب أن يكون سيد العلوم ، وأن الفلسفة لابد لها أن تكون في خدمته . وإن كانت هذه الرؤية للعلاقة بين الفلسفة واللاهوت رؤية تقليدية تماما إلا أن الوسيلة التي ارتآها صالحة لتحقيق هذا الهدف كانت جديدة تماما ومختلفة عن تلك التي ارتآها معاصروه . لقد رأى كل أعلام عصره أن العلاقة الممكنة بين الفلسفة واللاهوت لن تتحقق إلا بالتوفيق بينهما ، ولكنهم اختلفوا فيما بينهم في هوية هذه « الفلسفة » . فهى بالنسبة للفرنسيسكان أمثال بوناقتورا فلسفة أوغسطين التي إعتاد العقل العربى المسيحي عليها منذ زمن حتى أصبحت تراثا ، بينما هى الأرسطية عند المشائين سواء أكانوا جذريين أم حريصين على سلامة العقيدة . أما هو فآمن فى رأى ، وإن لم يعلن ذلك صراحة ، أنه يمكن التوفيق بين اللاهوت هذا التراث الذى يجب ألا يمس وبين فلسفة جديدة تماما هى فلسفته هو . أراد بيبكون أن يتحرر من قيود التراث الفلسفى حتى يتمكن من إقامة صرح جديد تماما ينسجم مع اللاهوت . إعتقد بيبكون فى رأى أن الفلسفة ليست هى ترديد وشرح وتأويل ماسبق أن ذهب إليه القدامى بل هى فكر جديد يمكن التوصل إليه بفضل منهج يعتمد أساسا على التجريب . كرس بيبكون حياته لمحاربة أهم العقبات التى تحول دون تطور الفلسفة كما تحول دون تطور أى فكر إلا وهى « خرافة السلطة » تلك الخرافة التى سيطرت فى عصره على العقول سيطره بالغة حتى أن الفلاسفة على سبيل المثال كانوا لايعنون بالتوصل للحقيقة بقدر ماكانوا يعنون بالوقوف على ماسبق أن توصل إليه العقل البشرى .

وبيكون مثله مثل كل مجدد لم يستطيع الإستغناء عن كل عناصر

التراث القديم ، ولعل في مقدمة تلك العناصر الاقتناع بأن اللاهوت هو سيد العلوم . فهو يؤكد أن الكتاب المقدس يحوى كل الحكمة وأن الفلسفة ينحصر دورها في فهم وعرض هذه الحكمة . ليس هذا فحسب ، بل أن الكتاب المقدس يتمتع بيقين أقوى من يقين الفلسفة حتى فيما يتعلق بالمجال الخاص بتلك الأخيرة أى حتى فيما يتعلق بطبيعة الأشياء ، ولذلك فهو يؤكد أن « السفر الأكبر » ليس مكرسا لخدمة العلوم الطبيعية فحسب ، بل هدفه الأساسى خدمة « الحكمة الإلهية » أو اللاهوت الذى هو غاية كل فكر إنسانى (١) .

وثمة سببان يجعلان الفلسفة تخضع تماما لسيطرة الله أولهما أن الفلسفة هى نتاج تأثير إشراق إلهى بواسطة العقل الفعال على عقولنا ، فنحن نتلقى العلم من الخارج ، وثانى هذه الأسباب وهو مرتب على الأول أن الله يهدف من هذا الإشراق إلى تمكيننا من بلوغ الحكمة . وفى رأى يكون أن الله أوحى بالفلسفة للآباء ، وأن الكتب المقدسة تحوى فلسفة مستترة وراء المعنى الظاهرى لنصوصها (٢) . لقد كشف الله - فيما ذهب - عن الحقيقة لأبناء نوح وأطال في عمرهم حتى يمكنهم من استكمال الفلسفة . إلا أن فساد البشر جعل الله يحتم على قلوبهم فتلاشت الفلسفة وكان ذلك في عصر نمrod وزرادشت وعطارد وأبولون الذين فرضوا على الناس عبادتهم على أنهم آلهة لما يتمتعون به من علم . ولم تنهض الفلسفة مرة أخرى إلا في عهد النبى سليمان . ولكنها سرعان ما اختفت مرة ثانية بسبب خطايا البشر حتى جاء طاليس الذى بعثها مرة

Bacon : The Opus Majus, ed.J.H. Bridges vol, I,Oxford 1897, dans Thorndike : (١)

p.631

Gilson, Op cit pp. 210 et 211

(٢)

أخرى ، ونماها من بعده خلفاؤه . وكان أرسطو هو آخر هذه السلسلة من الفلاسفة اليونان تلاميذ وخلفاء الفلاسفة العبريين . ومرة أخرى كشف الله عن الفلسفة للعرب ، ولكنه أبدا لم يمنحها لللاتين . فالله يهب الحكمة لمن يشاء ^(١) . وبما أن العصور التي تغيب عنها الفلسفة هي عصور بربرية فإن القرن الثالث عشر أحد هذه العصور ، وما أشد الحاجة لرسول تكون رسالته لإحياء الفلسفة مرة أخرى . ويبدو أن يكون ظن نفسه هذا الرسول المنتظر الذي اختاره الله من بين العباد ليقم الفلسفة بين اللاتين . ظن سيكون نفسه إذن نبيا وليس مجرد فيلسوف ! وهذا يفسر لنا كل حملته على الفلسفة المتدهورة في عصره كما يفسر لنا كل هجماته الشرسة على ألبرت الكبير وتوماس الأكويني والاسكندر دى هالس . فكل هذا الموقف كان رد فعل طبيعيا من جانب مصلح رسول رأى في هؤلاء عقبة في سبيل تأديته لرسالته الجليلة التي اختاره الله لها ^(٢) .

ولقد سبق أن قلت أن يكون رأى مثل معاصريه أن الفلسفة لابد وأن تكون في خدمة اللاهوت لأنه سيد العلوم وإن اختلف معهم في مفهومه لهذه الفلسفة ، والآن أضيف أنه قد اختلف معهم أيضا في تصوره لللاهوت : فاللاهوت الذى يريده سيكون سيدا للفكر ليس من قبيل لاهوت الفرنسيسكان وعلى رأسهم الاسكندر دى هالس ، و لا من قبيل لاهوت مثل لاهوت الدومنيكان وعلى رأسهم ألبرت الكبير وتوماس الأكويني ، بل هو لاهوت جديد يحوى بين جنباته كل المعارف . وهو

Roger Bacon : Opus tertium, cap. 10, dans Sainet : Op cit p. 33

(١)

Ollson : Op cit p. 212

(٢)

لايعنى بالمعارف تلك التى سبق للعقل البشرى اكتسابها والتى مايزال يرددها بل تلك التى يمكنه اكتسابها فى المستقبل بواسطة التجربة والملاحظة . وإذا كان جيلسون يرى فى مثل هذا القول تناقضا صارخا فى فكر بيبكون لأنه يدعو للتجريب من جهة ويؤكد سيادة اللاهوت من جهة أخرى ^(١) ، فإنى أرى مثل هذا القول مما يتفق ومنطق مذهب فيلسوفنا . لقد أراد بيبكون أن يحتفظ اللاهوت بمكانته اللاتقة به ومثل هذه المكانة لا تتحقق إلا إذا كان مضمونه يقينيا أما وسيلة اليقين الإنسانى فهى التجريب والملاحظة .

ويجدر بنا التوقف قليلا عند مصطلح التجربة Experimentum عند بيبكون . كان بيبكون يعنى بهذا المصطلح شيئا مختلفا بعض الشيء عما نعنيه اليوم . فالتجربة عنده ضريان : خارجية وداخلية . أما الخارجية فهى تلك التى يعتمد فيها صاحبها على الحواس وعلى استغلال القوى الخفية المجهولة لسائر البشر . إن المحرب فى رأيه هو الخيمائى الذى يخلق إكسير الحياة ، والمنجم الذى يعلم قوى الكواكب ، وهو الساحر الذى يعرف العبارات السحرية التى بها يستطيع السيطرة على إرادة البشر . العلم التجريبي فى نظر بيبكون إذن يغلب عليه الطابع السرى التقليدى ، فهو يبحث عن القوى الخفية بهدف السيطرة على الطبيعة . أما التجربة الداخلية فهى تجربة روحية مجالها العالم الروحى وهى عبارة عن إشراقات بنعم الله بها على الآباء و الأنبياء فيدركون الأسرار الروحية . ولاينعم بالتجربة الروحية فتتكشف له الأسرار الروحية بواسطة فيض العقل الفعال إلا من

ألم بالعلوم الإنسانية ، ووسيلة الإنسان الأولى لاكتساب هذه العلوم هي التجربة الحسية . ألا يكشف مفهوم التجربة الروحية هذا وماتضمنه من اتصال بالعقل الفعال عن تأثير واضح بنظرية ابن سينا في العقل الفعال ؟

إذا كانت دراسة التراث الفلسفي أمراً ضرورياً فإن ثمة دراسة الاحتياج إليها أشد وبدونها تصبح الدراسات الأخرى لغوا وماهذه الدراسة إلا دراسة الطبيعة . ودراسة الطبيعة هي التأمل المباشر لأعمال الله . إن العيب الرئيسي في الفلسفة المدرسية أنها استغرقت في مناقشات وصراعات لاجدوى منها والحل الوحيد - فيما يرى سيكون - هو إقامة العلم التجريبي . ولقد كان سيكون واعيا للفارق بين الحكمة *Sapientia* والعلم *Scientia* . وتدهشنا الصفحات الطوال التي يتحدث فيها بكون عن « العلم التجريبي » وهو مبتكر المصطلح اللاتيني في « السفر الثالث » ، سابقاً بأربعة قرون فرنسيس بيكون في أورجانونه الجديد وديكارت في مقاله عن المنهج ^(١) . يقول بيكون في « السفر الثالث » : « لدينا وسائل عدة للمعرفة : السلطة والتعقل والتجربة . أما السلطة فلا قيمة لها لأنها لا تيسر فهم أى شيء إنما هي تجعلنا نؤمن فحسب ، أى أنها تفرض نفسها على العقل دون أن تنبؤ . أما عن التعقل فلا يمكننا من التمييز بين السفسطة والاستدلال إلا إذا استعنا بالتجربة والتطبيق للتحقق من نتائجه » ويقول في ذات الكتاب « إننى أسمى علما تجربيا ذلك العلم الذى لا يحفل بالاستدلالات لأن أعظم الأدلة لا تثبت شيئا

Carton (R) : L'expérience physique chez Roger Bacon, Librairie philosophique (١)

طلما أن التجربة لم تؤكد نتائجها ، وتأخذ الشهوة بالعلم التجريبي فيقول متخليا عن كل حذر : « أن العلم التجريبي لا يتلقى الحقيقة من أيدي العلوم العليا إنما هو سيد العلوم وسائر العلوم خدم له » (١) .
ويبدو من هذه العبارة الأخيرة أنه يجعل العلم التجريبي أعلى مرتبة من علم اللاهوت سيد العلوم ، ولكن أغلب الظن أن فيلسوفنا كان يعنى بالعلوم العليا الميتافيزيقيا .

وتلى الرياضيات في رأيه التجربة في الأهمية إذ كان يرى لها دورا فعالا في معرفة الموجودات سواء أكانت سماوية أم أرضية . وتفسير ذلك أن الفلك جزء من الرياضيات وبما أن الفلك يتيح لنا الوقوف على حقيقة الظواهر السماوية ، وبما أن الكواكب تتحكم في الظواهر الأرضية فإن معرفة ما يدور في السماء يتيح لنا معرفة ما يحدث على ظهر الأرض . وهو يجعل الرياضيات أقل مرتبة من العلم التجريبي لأن هذا الأخير يدعم بنتائج تجاربه يقين الرياضيات (٢) .

إن قيمة فلسفة بيكون في رأبي تتمثل في موقفه الجريء من التراث من جهة أخرى . ويوم ترجم أعمال بيكون القيمة إلى اللغات الحية المختلفة ، أى يوم أن نطلع على هذه الأعمال ستبرز قيمة بيكون العظيمة الحقيقية . يوم أن نطلع على هذه الأعمال ستبرز قيمة بيكون العظيمة الحقيقية .

• هل تأثر روجر بيكون بموقف ابن سينا من أرسطو ؟
سؤال ألح على طويلا وأنا أتعرف على موقف بيكون من أرسطو خاصة وأن كثيرا من عناصر موقف الفيلسوف الإنجليزى شديدة الشبه

(١) Saisset (Emile) : Précurseurs et disciples de Descartes. 2^{ème} édition, Paris 1862

(٢) Gilson (E) : La philosophie au moyen âge de Scot Erigène à G. Occam.

Collection Payot. Paris, 1922, volume I, pp. 215-216

بعض موقف فيلسوفنا العربى . إن لهجة ييكون المليئة بالإصرار على رفض الاستغراق فى دراسة أعمال أرسطو تذكرنا بلهجة ابن سينا فى ثورته على المعلم الأول التى سبق أن عرضت لها ، تلك الثورة التى عبر عنها فى « الإنصاف » وفى « رسالة الكيا » وفى « الحكمة المشرقية » والتى لمح لها بوضوح فى مقدمته لمدخل منطق الشفاء . جاء الاثنان بعد عصر استقرت فيه سلطة أرسطو كل فى بلاده ، والاثنان تعمقا فى دراسة أرسطو وشرحا . والاثنان كانا عالمين عرفا طريق الملاحظة والتجريب . والاثنان أرادا أن يقولوا شيئا جديدا يتجاوز أرسطو . صحيح أن ييكون هاجم ابن سينا ضمن من هاجم ، إلا أن هذا كان ضروريا طالما كان هدفه هو مقاطعة كل التراث الفلسفى السابق ؛ ولكنه من جهة أخرى لقبه بأمر الفلسفة بعد أرسطو « *Dux et princeps philosophiae post Aristotelem* » ومايجعلنى أرجح أن ييكون أخذ عن ابن سينا موقفه من أرسطو أنه كان الوحيد بين الفلاسفة اللاتين الذى اطلع على الفلسفة المشرقية التى لم تترجم إلى اللاتينية وهو ما أتاحته له معرفته بالعربية . ومعنى هذا أن ييكون كان الوحيد بين اللاتين الذى عرف الوجه الآخر لابن سينا ، أى عرف ابن سينا الثائر على أرسطو فضلا عن معرفته بابن سينا المشائى . يقول فى « السفر الأكبر » : « مازالت أسرار الفلسفة دفينه فى اللغات الأجنبية لقد ترجم كثير من الأعمال القليلة القيمة بينا ينقصنا الكثير مما له قيمة فنحن لا نملك الأعمال الكاملة التى تشتمل على الأسرار الكبرى للعلوم والفنون وعلى أسرار الطبيعة ... لأنها لم تترجم بعد . ومن هذا القبيل الفلسفة الثانية لابن سينا والتى تسمى بالمشرقية ... والفلسفة الثالثة له أيضا (وأغلب الظن أن المقصود هنا هو كتاب الواحق الذى أشار إليه ابن سينا هو والفلسفة المشرقية فى الفصل الأول من مدخل

منطق الشفاء وكان سيكون هو الوحيد من بين اللاتين الذى اطلع على هذا الفصل الذى لم يترجم إلى اللاتينية) حيث يعبر عن مشاعر حياته الصادقة وحيث جمع تجارب سرية كما يقول فى مقدمة فلسفته الأولى « (١) .

ومن الملاحظ أنه لا يذكر هنا من مؤلفات ابن سينا إلا تلك التى يثور فيها على أرسطو وهو يذكرها كما لو كان قد اطلع عليها وأعجبه ما بها ورضى عن تكلم ابن سينا لفلسفته المشرقية الخاصة وعن قصره لها على الصفة (٢) .

ولعل مسألة معرفة روجر سيكون باللغة العربية واطلاعه على مؤلفات الفلاسفة العرب ومنهم ابن سينا (وهو مايعنينا) فى أصولها ، لعلها هامة جدا ونحن فى هذا المقام وما هو جدير بالبحث . فلو صح فرض معرفة سيكون باللغة العربية لاستطعنا تأكيد مسألة اطلاعه على الأصول العربية للمؤلفات ابن سينا التى لم تترجم إلى اللاتينية والتى يشير إليها دون سائر معاصريه ، تلك المؤلفات التى ضمنها ابن سينا موقفاً ثائراً على أرسطو وعلى المشائية العربية . ولو صح هذا الفرض أيضاً لكان ثمة احتمال كبير أن يكون سيكون قد تأثر فى موقفه من أرسطو بابن سينا . أما إذا كان حديثه حديث المردد عن سمع لاستحال علينا إثبات تأثره بموقف ابن سينا الفريد من أرسطو . ويؤكد الباحث جورداين Jourdain الذى قضى وقتاً طويلاً فى دراسة سيكون وكان ينوى إصدار ثلاثيته الشهيرة « السفر الأكبر » و « السفر الأصغر » و « السفر الثالث » ومعنى هذا

Jourdain : Op cit p. 389-384

(١)

Carton (R) : L'expérience physique chez Roger Bacon, J.Vrin, 1924

(٢)

أنه يعرف سيكون معرفة وثيقة ، أن فيلسوفنا درس العربية كما درس اليونانية والعبرية ليقف على النصوص في أصولها وليس في ترجماتها التي قد تكون مليئة بالأخطاء . لقد أنفق سيكون أكثر من ألفين من الجنيهات الفرنسية لجلب أفضل مخطوطات الأعمال الفلسفية ومنها المکتوب باللغة العربية ، فهل كان يفعل ذلك إذا كان لا يعرف اللغات التي كتبت بها هذه المخطوطات ومنها العربية ؟ ^(١) .

وثمة دليل آخر على معرفة سيكون باللغة العربية وهو أنه قد وضع أو على الأقل كان ينوى وضع (لأن هذا العمل لم يعثر عليه بعد فمن الجائز أنه لم يضعه أبدا) أجرومية باللغة العربية ؛ ولم يكن من شأن سيكون الأدعاء . وبالرغم من هذه الأدلة فإن من الباحثين من يتشكك في الفرض الذي نسعى لإثباته فيقدم كل مايمكن أن يكون دليلا على صحة فرضنا ثم يدحضه . تساءل بويج الذي أفرد لهذا الموضوع بحثا بعنوان « هل قرأ روجر سيكون المؤلفات العربية » إن كان سيكون قد أتقن العربية بحيث استطاع مراجعة أو استكمال أعمال المستعربين السابقين عليه والمعاصرين له ، تلك الأعمال التي كان له عليها كثير من المآخذ . ومما دعاه إلى هذا التساؤل أن بعض المواضع في كتابات سيكون تشعر القارئ بأن صاحبها قد ضاهى الأصل العربي بالترجمة اللاتينية التي لا يرضى عنها . ولكن بويج يستبعد ذلك تماما بحجة أن سيكون كان يكفى بالنقد ولا يتجاوز به إلى محاولة الإصلاح . ولو كان يعرف العربية لاستطاع بالفعل إصلاح ما لم يعجبه . وثمة دليل ثان يورده بويج نفسه وهو أن سيكون ذكر الفصل الأول من مدخل منطق الشفاء ومقدمة مقاصد

الفلاسفة للغزالي وهما مما لم ينقل إلى اللاتينية ، وما كان مجهولا من قبل العامة . وكان سيكون يعرف ذلك ولذا أكد في الفصل السادس من الجزء الرابع من « Liber primus communium naturalium » « الكتاب الأول في يقين الطبيعة » بأنهما مجهولتان من قبل العامة « illi prologi vulgo sunt invisi » . ويذهب بويج إلى أن تلك المقدمتين المجهولتين من قبل العامة ربما كانتا معروفتين من قبل المفكرين المتخصصين ، أو ربما كانتا ترجمتا إلى اللغة اللاتينية ولكنهما كانتا غير متداولتين لندرة مخطوطتهما فلم يطلع عليهما الا الخاصة ^(١) . وبالرغم من تقديري العميق لهذا المستشرق العظيم الذى لا يستطيع باحث في الفلسفة الإسلامية إنكار جهوده الجادة في مجال تحقيقات النصوص فإن حجته هنا تبدو لي ضريبا من السفسطة . فلو كانت هاتان المقدمتان مجهولتين من قبل العامة فحسب فلما لم يذكرهما أحد من الخاصة غير سيكون ١٩ . وإذا كان سيكون قد أبرز جهل « العامة » بهاتين المقدمتين فتركنا في شك بصددهما فهو قد ذكر « الفلسفة المشرقية » وأكد على أهميتها وعلى أسفه لأنها لم تترجم إلى اللاتينية وذكر كذلك كتاب اللواحق كما يتضح من النص الذى ذكرته سلفا ، فلما لم يشر إليهما بويج ؟ وثمة أسباب أخرى يستبعد بويج من أجلها فرض معرفة سيكون بالعربية : منها أنه باستثناء هاتين المقدمتين لا يبدو على سيكون أنه قد اطلع على أية أصول عربية أخرى ، ومنها أنه ربما يكون قد وقف على الأصول العربية بواسطة أحد المستعربين الذين كان على صلة بهم مثل هرمان الألمانى ، ومنها أنه ربما وقعت بين يديه ترجمات

(١) Bouyges (M), S.J: Roger a-t-il lu des livres arabes, dans Archives d'histoire

أكمل للمقاصد وللشفاء كانت تشتمل على مقدمتى العملين . ومنها كذلك أن يكون كان حريصا على الوقوف على أعمال الفلاسفة العرب التى لم تترجم إلى اللاتينية ^(١) . ولو سلمنا جدلا مع بويج أن يكون لم يكن يعرف العربية فلنا أن نؤكد أنه مع هذا اطلع على جانب من نتاج الفلاسفة العرب لم يطلع عليه معاصروه وهو مايؤيده بويج وهو مايعتينا إثباته ونحن فى هذا المقام . ليكون إذن بشكل أو بآخر اطلع على مؤلفات سيناوية « مشرقية » معارضة لأرسطو لم يطلع عليها أحد من مشاهير عصره . بل أن الفضل يعود ليكون فى تصحيح خطأ شائع بين مفكرى القرن الثالث عشر وهو أن الشفاء ليس سوى شرح للموسوعة الأرسطية ، فحديثه عن مقدمة مدخل منطق الشفاء أوضح غرض ابن سينا الحقيقى من الشفاء وهو تقديم كل ماصح من علوم الأوائل وليس تقديم أرسطو فحسب .

ومن الأفكار التى انفرد بها ابن سينا بين معاصريه من المشائين أن عصره فى حقيقة أمره هو عصر جهود فكرى وإن كان مظهره يوحى بعكس ذلك وهو ماسبق أن أوضحته عند حديثى عن موقف ابن سينا من أرسطو . ونفس هذه الفكرة نجدها عند يكون وقد أوضحته عند حديثى عن ثورته على أرسطو : فقد آمن يكون أن عصره فى حقيقته غيو فى مظهره ، فالبرغم من أنه يحفل بالعديد من الأسماء اللامعة الغزيرة الإنتاج وبالرغم من أن كافة المشاكل الفلسفية واللاهوتية أثرت فيه طويلا ، فهو فى حقيقته عصر تكرار ممل لما سبق أن قيل وجهود عند فكر الأسلاف .

هل لى أن أقطع بأن يكون سار وراء ابن سينا فى ثورته على
أرسطو وفى مقاطعته تخليصا لعقله وللعقول كافة من هذه السلطة التى
أصابت الفكر بالجمود ؟ أم على الاكتفاء بتقديم الفروض انتظارا لمزيد
من الأدلة ؟

إن موقف هذين الفيلسوفين من التراث موقف جدير بالدراسة
خاصة وأن قضية التراث مما يشغلنا فى أمتنا العربية الإسلامية منذ فترة
طويلة . وقد يوحى لنا تحليل هذا الموقف بحل لهذه المشكلة التى تثار
كلما تصادم القديم مع الجديد . أليست قيمة تاريخ الفلسفة الوحيدة
فيما يوحى به من فلسفة جديدة ؟

الباب الثاني

أثر نظرية النفس السيناوية على بعض فلسفات العصور الوسطى

الفصل الأول

نظرية النفس عند ابن سينا

ظلت مشكلة النفس - كما يخبئنا تاريخ الفلسفة - هي محور اهتمام فلاسفة الإسلام ثم فلاسفة الغرب المسيحي من بعدهم طوال العصور الوسطى . وكان ابن سينا ممن عالجوا هذه المشكلة معالجة مستفيضة في العديد من أعماله ومن قدموا حلولاً لكثير من صعوباتها . واليوم وقد نشرت جل أعمال ابن سينا وصنفت ورتبت زمانياً أصبح في مقدور الباحثين تأمل فكر الشيخ الرئيس وتتبع تطوره إن كان ثمة تطور . وفيما يتعلق بموضوع النفس يمكننا تأكيد أن ابن سينا بدأ أرسطياً مسائراً التيار الفلسفي السائد في عصره ولكنه سرعان ما تحول عن هذا المنحى ليرز فكره الخاص الذي هو أميل للأفلاطونية . كان أول أعماله النفسية هو « مبحث عن القوى النفسانية » والذي يسمى أحياناً بـ « كتاب في النفس على سنة الاختصار » وقد أهداه للأمير نوح بن منصور الساماني ويقول عنه : « وقد اتفق لي رسالة مختصرة في بيان معرفة النفس وما يتعلق بها في بداية أمرى منذ أربعين سنة على طريقة أهل الحكمة البحثية » (١)

(١) رسالة في النفس الناطقة ضمن « الكتاب » أبريل ١٩٥٢ ص ٤٢٣

وعلى مدى أربعين عاما تحلى فكر ابن سينا النفساني فى أعماله العديدة مثل المباحثات والإنصاف والتعليق على حواشى كتاب النفس والتعليقات ورسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها ، التى أثبتت أستاذنا الدكتور محمد ثابت الفندى أنها وضعت فى مرحلة مبكرة ^(١) ، ومثل كتاب النفس فى الشفاء والإشارات والتنبيهات والحكمة المشرقية وهذه الأعمال الثلاثة من أعماله المتأخرة .

وإذا كان الدكتور جميل صليبا قد عاب على كارا دى فو الاكتفاء بالاطلاع على النجاة دون الشفاء مما جعل إدراكه لابن سينا ناقصا ^(٢) فإن اطراد عملية نشر نصوص الشيخ الرئيس تتيح لأى باحث الآن أن يتجاوز دراسة الدكتور صليبا نفسه بالطبع .

وتنقسم بحوث ابن سينا السيكلوجية إلى قسمين متميزين أحدهما يدور حول أنواع النفس الثلاثة من نباتية وحيوانية وإنسانية وفقا للتقسيم الأرسطى التقليدى . وقد عنى ابن سينا فى هذا القسم عناية خاصة بالنفس العاقلة وبقواها المختلفة الظاهر منها والباطن ، ويمكن إطلاق اسم علم النفس الطبيعى على هذا القسم . أما القسم الثانى فهو ما يمكن تسميته بعلم النفس الميتافيزيقى وفيه يعرض لوجود النفس ولحقيقتها ، ولعلاقتها بالجسم ولخلودها ولنظرية العقل ^(٣) . وهذا القسم الأخير الذى

(١) رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها لأبى علي بن سينا نشرها وعلق عليها محمد ثابت الفندى الطبعة الثانية - مطبعة الأعتاد - بدون تاريخ ص ٤ - ٥ من المقدمة .

(٢) Saliba (Dagmle) : Etude sur La métaphysique d'Avicenne, Presses

Universitaires de France, Paris 1926

(٣) د. إبراهيم مذكور : فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه - الجزء الأول ص ٣٦ .

يتجلى فيه إبداع ابن سينا هو الذى سنوليه عنايتنا فى دراستنا هذه .
وصحيح أن القسم الأول يمثل الدراسات السيكلوجية بمعناها الحديث
ولكنه فى رأينا مما فقد كل قيمة نتيجة لتجاوز علم النفس الحديث لكل
مضامينه ومفاهيمه ونتائجه . ولعل أول ما يجب أن نقبل على دراسته هو
تعريف النفس وعلاقتها بالبدن .

١ - تعريف النفس من خلال تصور علاقتها بالبدن :

يرتبط تعريف النفس بعلاقة هذه البدن عند ابن سينا ولذا لن
نفصل فى معالجتنا بين الموضوعين سعيا للمحافظة على اتساق عرضه
لهما . يقول ابن سينا معرفا للنفس ومبينا علاقتها بالبدن فى أول ما صنف
وأعنى بها « ميحث القوى النفسانية » حيث كان ما يزال أرسطيا :
« فإذا ن تمام حدها (النفس) أن يقال أنها كمال أول لجسم طبيعى إلى
وأن شئنا قلنا كمال أول لجسم طبيعى ذى حياة بالقوة أى مصدر
الأفاعيل الحيوانية بالقوة » .^(١) وكان قبل ذلك التعريف بقليل قد ذهب إلى
أن « النفس إذن صورة والصور كالات بها تكمل هويات الأشياء »^(٢) .
ثم أوضح أن الكمالات على قسمين : أول وثان و « الأول هو المبدأ
والثانى هو الفعل والأثر . فالنفس كمال أول لأنها مبدأ لا صادرة عن
المبدأ »^(٣) ولعل هذه هى المرة الوحيدة التى يقرر فيها ابن سينا أن النفس
صورة للبدن بمعنى أنها كاله . ولكنه لا يذكر مصطلح الصورة مثلا فى حده

(١) ابن سينا : ميحث عن القوى النفسانية : ص ٢٦

(٢) نفس المرجع السابق .

(٣) نفس المرجع السابق .

للنفس في رسالة في الحدود حيث يقول عنها أنها « اسم مشترك يقع على معنى مشترك فيه الإنسان والحيوان والنبات وعلى معنى مشترك فيه الإنسان والملائكة السماوية . فحد المعنى الأول أنه كمال جسم طبيعي آلى ذى حياة بالقوة وحد النفس بالمعنى الآخر أنه جوهر غير جسم ، هو كمال لجسم محرك له بالاختيار عن مبدأ نطقى أى عقلى بالفعل أو بالقوة فالذى بالقوة هو فعل النفس الإنسانية والذى بالفعل هو فصل أو خاصة للنفس الكلية الملكية » (١) . كيف يعرف النفس في الشفاء (النفس) حيث يحاول أن يقدم « ماصح من العلم » ؟ يقول : « ويصح أن يقال لها (للنفس) بالقياس إلى المادة التى تحملها فيجتمع منهما جوهر نباتى أو حيوانى صورة ، ويصح أن يقال لها أيضا بالقياس إلى استكمال الجنس بها نوعا محصلا فى الأنواع العالية أو السافلة كمال ، ... فإن الصورة التى هى فى المادة هى الصورة المنطبعة فيها القائمة بها ... وبالحقيقة فإنه قد استقر الاصطلاح على أن يكون الشئ بالقياس إلى المادة صورة ، وبالقياس إلى الجملة غاية وكالا ... فتبين من هذا أنا إذا قلنا فى تعريف النفس إنها كمال كان أدل على معناها ، وكان أيضا يتضمن جميع أنواع النفس من جميع وجوهها ، ولاتشد النفس المفارقة للمادة عنه » (٢) . يفضل إذن ابن سينا اعتبار النفس كمال أول لأنه أدل على معناها . وهو هنا يختلف عما ذهب إليه وهو فى أول مشواره الفكرى

(١) ضمن « تسع رسائل فى الحكمة والطبيعات » - الطبعة الأولى مصر ١٩٠٨

ص ٨١ .

(٢) ابن سينا : النفس - الطبيعات الشفاء - تحقيق الأرب قنواقي والأستاذ سعيد

زاهد - الهيئة العامة للكتاب - ١٩٧٥ ص ٦-٧ .

عندما أكد أن النفس صورة أو كمال لأن الاثنين كان لهما وقتذاك نفس الدلالة . لديه ومعنى هذا أن ثمة تطورا حدث في تعريف ابن سينا للنفس وبالتالي فلا يجوز الحديث عن هذا التعريف كما لو كان ثابتا قاطعا . أى لا يجوز القول بأن تعريف ابن سينا أرسطى كما ذهب الآنسة جواشون ومن نحى منحاه ، أو أنه أفلاطونى كما يؤكد جاردية ومن ذهب مذهبه ، لأنه لا يجوز الاعتماد على بعض النصوص وتجاهل نصوص أخرى . فجواشون ومن سلك مسلكها يعتمد على الشفاء بالرغم مما بيناه من تفضيل ابن سينا فيه لمصطلح الكمال الأول على مصطلح الصورة بينا يعتمد جاردية ومن ذهب مذهبه على أعمال من قبيل « الإشارات والتنبيهات ^(١) » . وكان الأجدر متابعة تطور هذا التعريف في « كل » الأعمال النفسية وعدم الارتكاز على نصوص بعينها تخدم تأويلا يميل إليه الباحث وإعمال نصوص أخرى تعارض هذا التأويل .

هل البدن هو علة النفس ؟ . يدلل ابن سينا على أن البدن لا يمكن أن يكون علة من أى نوع للنفس فهو ليس بعلة فاعلة لها لأن الجسم لا يفعل إلا بالقوة ، ولا هو بعلة قابلية لها لأن النفس ليست منطبعة في البدن بوجه من الوجوه ، ولا هو بعلة صورية أو كالية لها فالأولى أن يكون العكس هو الصحيح . ولكن البدن علة بالعرض للنفس « فإنه إذا حدثت مادة بدن تصلح أن تكون آلة للنفس ومملكة لها حدثت العلل المفارقة النفس الجزئية أو حدث عنها ذلك » ^(٢) . علة النفس إذن علل مفارقة وما البدن إلا آلة لها تهيؤها لها هذه العلل .

Gardet (L) : La connaissance mystique chez Ibn Sina et ses pré-supposés (١)

philosophiques, IFAO, Le Caire 1952, p.32

(٢) النفس الشفاء ص ٢٠٢ - ٢٠٣ .

إذا لم يكن البدن هو علة النفس فهل هي علته ؟ لا لأن النفس كمال أول للجسم فحسب هذا كل مايقوله لنا ابن سينا ، وهو يقصد بالجسم لاجسما بعينه أى جسما ماديا بل يقصد جسما بالمعنى الجنسى يقول « فالنفس كمال أول ولأن الكمال للشيء ، فالنفس كمال الشيء ، وهذا الشيء هو الجسم ، يجب أن يؤخذ الجسم بالمعنى الجنسى لا بالمعنى المادى » (١) .

لعله يكون قد اتضح أن ابن سينا يحاول نفى أية علاقة عليه تربط بين النفس والبدن ، بل هو يراهما متمايزين . والمتأمل في نصوص الشيخ الرئيس يلحظ غموض حديثه في هذا الموضوع ومحاولته المستمرة لتحرير النفس من رقة البدن . ونفس ابن سينا هذا يهتم في مجال الطب اهتماما بالغا بالبدن وهذا أمر طبيعى فالإنسان في حياته الدنيا يحتاج لجسد معاف صحيح أما في حياته الخالدة وهو ماتهم به الميتافيزيقا فهو لا يحتاج لهذا الجسد .

وبالرغم من غموض علاقة النفس بالبدن فابن سينا يؤكد حتميتها وضرورتها التى لا دخل فيها « للاتفاق أو للبعث » وفي هذه العلاقة لايتقدم أحد طرفيها على الآخر من حيث الوجود في الزمان بل أن كل « بدن يستحق مع حدوث مزاج مادته حدوث نفس له » (٢) . ما الذى يربط النفس بالبدن إذن ؟ صحيح أن ابن سينا لايقدم لنا تفسيراً مرضياً ومرد ذلك إلى صعوبة المشكلة ، ولكنه لايركن كذلك للصمت

(١) نفس المصدر السابق ص ١٠ .

(٢) النفس : الشفاء ص ٢٠٧ .

أو للتجاهل . يقول إن بالنفس شوقا طبيعيا وانجذابا إلى الاشتغال بجسدها وإلى استعماله وإلى الاهتمام بأحواله دون غيره من الأجساد ، ولكنها ليست متعلقة بالبدن من حيث الوجود بل هي من حيث الوجود متعلقة بمبادئ أخرى . يقول : « فقد بطلت أنحاء التعلق كلها وبقي أن لا تعلق للنفس في الوجود بالبدن ، بل تعلقها في الوجود بالمبادئ الأخرى التي لا تستحيل ولا تبطل » (١) . والرأى عنده كذلك أن النفس لا تستطيع في البدن . يقول : « ثم العلاقة بين النفس والبدن ليست هي على سبيل الانطباع فيه ... بل العلاقة بينهما هي علاقة الاشتغال من النفس بالبدن ، حتى تشعر النفس بذلك البدن ، وينفعل البدن عن تلك النفس » (٢) ويقول أيضا : « فقد ظهر من أصولنا التي قررنا أن النفس ليست منطبقة في البدن ولا قائمة به ، فيجب أن يكون اختصاصها به على سبيل مقتضى هيئة فيها جزئية جاذبة إلى الاشتغال بسياسة البدن الجزئى ، لعناية ذاتية مختصة به ، صارت النفس عليها كما وجدت مع وجود بدنها الخاص بهيئة مزاجه » (٣) .

يتضح من النصوص السابقة أن البدن مجرد آلة وأداة للنفس في الحياة الأرضية . وهذا الرأى مشائى ، فهل تمسك به ابن سينا في كل أعماله ؟ في حقيقة الأمر لا ، إذ يميل ابن سينا إلى رأى أفلاطونى بصدد علاقة النفس بالبدن في عملين شهيرين له هما رسالة الطير والقصيدة العينية .

(١) نفس المصدر السابق ص ٢٠٥ .

(٢) نفس المصدر السابق ص ٢٠٧ .

(٣) النفس ، الشفاء ، ص ١٩٦ .

ويختلف الباحثون في تقييم موقف ابن سينا في هذين العاملين ، فمنهم من يؤكد أنه كان موقفا واحدا ومنهم من يرى على العكس أن ثمة اختلافا في موقفه في كل منهما . ويرى الفريق الأول أن ابن سينا عبر في هذين العاملين عن تصور صوفي أفلوطيني بحث لعلاقة الجسم بالنفس إذ يؤكد فيهما أن النفس أزلية وليست حادثة فقد كانت تعيش في العالم العلوى كما ذهب أفلاطون من قبل ثم سقطت لسبب خفى علينا في البدن الحادث . وتظل طوال حياتها الأرضية تتذكر من وقت لآخر وهى حبيسة بدنها ، حياتها العلوية الأولى فتحن إليها وتسمى إلى الخلاص من سجنها والعودة إلى العالم السامى . ومن الجلى أن هذا التصور لعلاقة النفس بالبدن يخالف تماما للتصور السيناوى التقليدى ، فهل وقع ابن سينا في تناقض أم أن علينا التشكك في صحة نسب كل من القصيدة العينية ورسالة الطير إلى الشيخ الرئيس ؟ وثمة سند يمكن لهذا التشكك أن يستند إليه وهو أن للسهروردي المقتول قصيدة تحوى كل معانى القصيدة العينية وله كذلك رسالة تحمل اسم رسالة الطير فهل هو كذلك صاحب الرسالة والقصيدة المنسوبتين للشيخ الرئيس ؟ (١) أما الفريق الثانى فقد أضاف لموقف الفريق الأول تفرقة بينة بين القصيدة والرسالة فيما يتعلق بالمشكلة التى نحن بصدها فابن سينا - فيما يذهب أصحاب هذا الفريق - يشبه النفس في الرسالة بالجمامة ، التى هبطت إلى جسدها بلا رغبة منها ولكنها بعد أن تتحد به وتسكن فيه تنسى فى الأغلب مقامها الأول فى حياتها السماوية السابقة ولا تذكره إلا أحيانا فتتألم حيثئذ حسرة ؛ ولكنها فى

(١) السيد جبور عبد النور : النفس بين المشائية والصوفية فى مذهب ابن سينا

ضمن « الشيخ الرئيس أبو على الحسين بن سينا » ، دمشق ١٩٨٠ ، ص ٣٢ إلى ٣٤ .

لحظة الوفاة قد تزهد في هذا الجسد الذى هى على وشك الخلاص منه . فالجسد أشبه بالستار الكثيف الذى كان يجب عنها حياتها الأولى . أما في القصيدة فهو يثير تلك المسألة الأساسية : لماذا هبطت أساسا من « المحل الأرفع » إلى « الخراب البلقع » بالرغم أن هذا الهبوط حدث « على كره » منها ؟ لماذا سجدت في الجسم إذن ؟ ويقدم لنا هذا الفريق الذى لايتشكك في نسب القصيدة إلى الشيخ الرئيس إجابة مقنعة عن هذا السؤال تتمشى مع مذهب إليه في مؤلفاته الأخرى ذات الطابع الطبيعى مثل « مبحث عن القوى النفسانية » و « رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها » وكتاب النفس في الشفاء . إن هذا الجسم أو السجن ضرورى لها فهي إذا استخدمته كما ينبغي استطاعت أن تكتسب معارف حسية تتيح لها الارتقاء إلى المعارف العليا وعندئذ تتحقق ماهيتها ، أى تصبح كالمرآة التى تنعكس فيها إشرافة العقل الفعال بل وكل العقول المفارقة ^(١) . وما يؤيد هذا التأويل مذهب إليه ابن سينا في تفسيره لأتولوجيا أرسطو حيث يقول : « إن النفس لصقت بالبدن ليكون لها الرتبة التى تختص بالأمور العقلية ، وهى الزينة العقلية ، وليكون لها إمكان اتصال بالجواهر العالية التى لها اللذة الحقيقية والجمال والبهاء الحقيقى ، فسييل النفس أن تجعل البدن والآلات البدنية مكاسب يكتسب بها الكمال الخاص بها فقط » ^(٢) . والغريب أن توماس الأكويني بالرغم من عدم اطلاعه على القصيدة العينية ولاعلى تفسير أتولوجيا أرسطو ذهب

Gardet (L.) : Réflexions sur un thème avicennien, dans Mélanges d'Orientalisme (١)

offerts à Henri Massé. Téhéran, Imprimerie de l'Université, 1963, pp 155 et 156

(٢) تفسير أتولوجيا أرسطو ، ضمن بدوى : أرسطو عند العرب ص ٤١ .

إلى نفس الرأى فيما يتعلق بعلاقة النفس بالبدن . فالبدن عنده كذلك هو أداة النفس فى المعرفة الحسية وهذه المعرفة هى أساس المعرفة العقلية الأسمى . لم يصل ابن سينا إلى هذه النتائج فى كتاب النفس فى الشفاء - وهو العمل النفسى الوحيد الذى اطلع عليه الأكوينى أو على الأقل هذا مانعتقده حتى الآن - فهل توصل الأكوينى إلى نفس نتائج ابن سينا اعتماداً على المبادئ التى صاغها الشيخ الرئيس فى الشفاء ؟ وثمة من يذهب لرأى مخالف للرأىين السابقين فيما يتعلق بالقصيدة العينية وموقف ابن سينا فيها من علاقة النفس بالبدن . وعندهم أن آراء ابن سينا هنا غيرها فى سائر مؤلفاته . فهو فى القصيدة ليس ابن سينا الفيلسوف المعتمد على الاستدلال بل هو ابن سينا الشاعر العظيم الذى يطلق العنان لخياله ، ولذا جاءت أبيات هذه القصيدة غزيرة المعانى ولكنها غامضة فى كثير من مظاهرها مما جعلها تحتمل العديد من التأويلات ولم يكن اختيار ابن سينا عند هؤلاء للورقاء رمزاً للنفس الإنسانية محض صدفة ، بل جاء هذا الاختيار بعد تأمل وتدقيق ، فالورقاء التى تألف البيوت ويألفها الناس للبطافتها ولجمالها ولرخيم صوتها نحن دائماً إلى دارها إذا ابتعدت عنه ؛ كذلك النفس نحن إلى دارها الأصلى وهو عالم الأرواح . والنفس الإنسانية لا تعتمد عن مقرها الأصلى ولا تهبط فى الجسد يرضاه بل ذلك أمر هى مجبرة عليه . وما أن تستقر فى البدن حتى تبدأ علاقة عجيبة معه . فهى فى البداية تكرهه لأنه بمثابة سجن لها ولكنها ماتلبث أن تألفه وتأنس له إذ تدرك احتياجها إليه وتظل العلاقة بينهما على هذا الشكل :

«أنفت وماأنست فلماواصلت ألفت مجاورة الخراب البلقع

وهذه العلاقة بلغة الفلسفة هى أنها كالأول له وهو بمثابة الآلة لها . ونحن يحدث الموت تعود هى للفضاء الرحب الذى صدرت عنه

ويعود هو للتراب ^(١) . وأصحاب هذا الرأي مثلهم مثل أصحاب الموقفين السابقين لا يجلبون إجابة شافية عن هذا السؤال المحرر : ما الحكمة من هبوط النفس إلى البدن ؟ وإذا كان الجواب أن النفس بارتباطها بالبدن تكتب المعارف الحسية لترقى إلى الحقائق العليا لبرز سؤال آخر : إذا كانت وهي في حياتها العليا أى قبل هبوطها إلى البدن تنعم بإدراك هذه الحقائق العليا فما الحاجة إذن لعناء الارتباط بالبدن ؟ وفي رأبي أن ابن سينا واجه مأزق معالجة مشكلة النفس على مستويين : المستوى الطبيعي ، والمستوى الميتافيزيقي الديني . فهو على المستوى الأول يحاول أن يتعرف على علاقة النفس بالبدن وفائدة هذا الأخير لها أما على المستوى الثاني فهو يحاول جاهدا تفسير كون النفس التي اعتقد أنها خالدة وأزلية مرتبطة بالبدن في الحياة الدنيا .

وثمة مشكلة دقيقة مرتبطة بالمشكلة العامة التي نحن بصدها . أما هذه المشكلة الفرعية فهي علة تفرد وتمايز النفوس بعضها عن البعض : هل هي النفس أم البدن ؟ ولقد ذهب باحث جليل اهتم بمشكلة الوجود والماهية عند الأكويين فترجم كتابه الذي يحمل ذات الاسم وقدم له بمقدمة طويلة عن المصادر التي استقى منها الأكويين نظريته ورأى أن على رأس هذه المصادر الشيخ الرئيس ، ذهب هذا الباحث إلى أن علة التفرد عند ابن سينا كانت البدن . وعلل هذا بأن ابن سينا استند إلى مبدأ عام تمسك به في كل مذهبه ألا وهو أن علة التفرد العددي للطبائع الأبدية ولكن ذات البداية الزمانية من حيث الوجود هي اتحادها بمادة على عكس الطبائع الخالية من المادة فهي أزلية أبدية وتمثل أى منها نوعا مستقلا قائما بذاته . وبما أن النفس حادثة عند ابن سينا

(١) ديوان ابن سينا : نشو وضبطه وترجمه إلى الفرنسية وعلق عليه نور الدين =

وإن كانت خالدة بعد الموت فلا بد أن البدن هو علة تفردا (١) . وإذا كنا نتفق مع هذا الباحث في أن ابن سينا عني بهذه المشكلة لدوافع دينية إذ كان يريد المحافظة على عقيدة خلود النفس الفردية - وهو ما يستوجب إثبات فرديتها بعد الموت - فإننا نختلف معه أشد الاختلاف في فهمه لرأى ابن سينا في هذه المشكلة . يقول ابن سينا مرجعا علة التفرد إلى قوة روحية نجهلها « فلا بد أنها (أى النفس) إذا وجدت متشخصة فإن مبدأ تشخصها يلحق بها من الهيئات ماتتعين به شخصا وتلك الهيئات تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن .. وإن خفى علينا تلك الحالة وتلك المناسبة ... فلا شك أنها بأمرها تشخصت وأن ذلك الأمر في النفس الإنسانية ليس هو الانطباع في المادة ، فقد علم بطلان القول بذلك ، بل ذلك الأمر لها هيئة من الهيئات ، وقوى من القوى ، وعرض من الأعراض الروحانية ، أو جملة منها تشخصها باجتماعها وإن جهلناها » (٢) . وهكذا يتراجع التفسير الطبيعى عند ابن سينا الذى التزم به في أغلب الأحيان في كتاب النفس من الشفاء ليحل محله تفسير يرتكز إلى العقيدة ويرجع العلة إلى قوى نجهلها !

٢ - النفس جوهر قائم بذاته :

لعل أول قضية كان على ابن سينا أن يعنى بها وهو بصدد الحديث عن علاقة النفس بالبدن هي قضية جوهرية النفس أو عدم

= عبد القادر والحكيم هنرى جاهيم - الطبعة الثانية - منشورات كلية الطب والصيدلة بالجزائر - الجزائر ١٩٦١ ص ٩ - ١٠ .

Roland Gosselin (D) O.P. : Le «De Ente et Essentia » de Saint Thomas (١)

d'Aquin, Le Saulchoir, Kain, Belgique 1926, p. 65

(٢) النفس ، الشفاء ص ١٩٩ - ٢٠٠ .

جوهريتها . ولقد أثبت ابن سينا جوهرية النفس في كل مؤلفاته النفسية بل أثبتتها في السماع الطبيعي مما يوحى بأنها مبدأ من مبادئ العلم الطبيعي عنده . وأدلتها على هذه الجوهرية عديدة ومتنوعة وهذا خير دليل على أن الشيخ الرئيس لم يكن منساقا وراء أرسطو ، وعلى أنه كان فيلسوفا يختار من العناصر الفلسفية ما يستطيع توظيفه لبناء نسقه الفلسفى ويترك ما لا يتفق مع مبادئه . وبعض براهينه يتكرر بأشكال مختلفة إلا أننا نستطيع أن نحصرها فيما يقرب من عشرة أدلة جمعها في رسالتين أولهما بعنوان « السعادة والحجج العشرة » والثانية بعنوان « النفس » وهى ضمن مخطوطات دار الكتب ^(١) . ولعل أطرف هذه البراهين وأكثرها شهرة برهان الرجل المعلق الذى يذكره فى الشفاء على النحو التالى . « يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة وحلق كاملا ، لكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات ، وخلق يهوى فى هواء أو خلاء هويا لا يصدمه فيه قوام الهواء صدما ما يحوج إلى أن يحس ، وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتناس ، ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته ولا يشك فى إثباته لذاته موجودا ولا يثبت مع ذلك طرفا من أعضائه ولا باطنا من أحشائه ولا قلبا ولا دماغا ولا شيئا من الأشياء من خارج ، بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولا ولا عرضا ولا عمقا ، ولو أنه أمكنه فى تلك الحالة أن يتخيل يدا أو عضوا آخر لم يتخيله جزءا من ذاته ولا شرطا فى ذاته ، وأنت تعلم أن المثبت غير الذى لم يثبت ... ، فإذا للذات التى أثبت وجودها خاصية على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التى لم تثبت فإذا المثبت له سبيل إلى أن يتبناه على وجود الشيء شيئا غير الجسم بل غير جسم وأنه عارف

(١) رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها لابن سينا ، تحقيق وتعليق د. محمد ثابت

الفندى الطبعة الثانية ، مطبعة الاعتدال ، القاهرة ، بدون تاريخ ص ٥ تعليق ٤ .

به مستشعر له ، وإن كان ذاهلا عنه يحتاج إلى أن يقرع عصاه » (١) .
وقد طرح ابن سينا ذات البرهان مرة أخرى في ذات الكتاب ، كما طرحه
في الإشارات والتنبيهات إذ يقول : « ولو توهمت ذاتك قد خلقت أو
خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة
بحيث ألا تبصر أجزائها ولا تتلامس أعضاؤها بل هي منفردة ومعلقة
لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت
آنيها » (٢) ولقد حظى هذا الدليل باهتمام ملحوظ من قبل الباحثين
لطرفته ولتشابهه الشديد ودليل ديكارت على إثبات الوعي الذاتي بالتفرقة
بين البدن والنفس . وكان Furlani أول من أبرز هذا التشابه (٣) وإن أشار
إليه من قبل إشارة عابرة Valois في كتابه عن جيوم دوفرنى إذ قال أن
نصي الشفاء نقلهما دوفرنى إلى اللاتينية واستخدما بعد ذلك ديكارت
في المقال عن المنهج . وكان أول من طرح قضية التشابه هذه بين الشيخ
الرئيس وأبى الفلسفة الحديثة في الكتابات العربية هو أستاذى المرحوم
محمود الحضرى في تعليقاته الدقيقة الوفيرة على نص المقال عن المنهج في
ترجمته له للعربية عام ١٩٣٠ (٤) ، ليتناول هذه القضية من بعده الكثيرون .
ومن الأدلة كذلك التى يقدمها ابن سينا على كون النفس جوهر

(١) النفس ، الشفاء ص ١٣

(٢) الإشارات والتنبيهات ، اعتنى بطبعه وتصحيحه وترجمته إلى الفرنسية يعقوب

فرجة (Forget) مطبعة بريل ، ليدن ١٨٩٣ ، ص ٢١٩

(٣) Furlani : Avicennae il cogito Ergo sum di Cartesio , dans Islamica , tome III

April 1927, p. 53-72

(٤) ديكارت المقال عن المنهج - ترجمه وشرحه وقدم له محمود الحضرى الطبعة

الثالثة - القاهرة ١٩٨٥ ، ص ٩٢ و ٩٣ .

مفارق وقائم بذاته ذلك الدليل الذى بناه على مقولة أساسيه لديه ألا وهى أن الصور المعقولة لا تنقسم . يقول : « وإذا لم يمكن أن تنقسم الصورة المعقولة ولا أن يخل طرفا من المقادير غير منقسم ولا بد لها من قابل فينا ، فلا بد من أن نحكم أن محل المعقولات جوهر ليس بجسم ولا أيضا متلقيا منا قوة فى جسم ، فإنها يلحقها ما يلحق الجسم من الإنقسام ثم يتبعه سائر المجالات بل متلقى الصورة المعقولة منا جوهر غير جسمانى » (١) .

وربما ترجع صعوبة تبين الإنسان لجوهرية نفسه وتمايزها عن بدنه إلى تعوده على جسده وعلى إحساسه به . ويشبه ابن سينا مجموع الأعضاء أو الجسم بالملابس التى إذ طالت ملازمتها للإنسان انتهى به الأمر إلى الاعتقاد بأنها جزء منه بحيث لا يمكنه تخيل نفسه بدونها (٢) . ويجب ألا يغيب عن الأذهان أن القول باستقلال النفس الروحانية فى البدن وتمايزها عنه ينتهى إلى القول بنوع من الإثنينية وإلى إقامة عقبات شديدة فى وجه تفسير وحدة الإنسان والتأثير المتبادل بين عنصريه . ويؤكد بعض الباحثين أن ابن سينا أكد إثنينية الإنسان . فالتنفس عنده ترتبط بالجسم لفترة باعتباره آلة لها أو أداة مفيدة وضرورية لممارسة نشاطه ، ولكن هذا الجسم ما يلبث أن يصبح عائقا فى وقت لاحق (٣) . ويدلو على أن الأمر ليس بهذه الصورة إذ أن بالنفس - بالرغم من كونها شئ عقلى مجرد - شوقا طبيعيا إلى العالم الحسى وهذا الشوق هو جزء لا يتجزأ من ماهيتها . يقول ابن سينا فى تفسيره لأرسطو « إن

(١) الشفاء ، النفس ص ١٩٠ .

(٢) الشفاء ، النفس ص ٢٢٥ .

(٣) تيز آ ن دروارت : النفس والجسد عند ابن سينا وديكارت ، فى المستقبل العربى

العدد ٥٨ ، ديسمبر ١٩٨٣ ص ١١٥ .

النفس شيء عقلي مجرد الذات عن المادة ، قد صارت له صورة شوق إلى العالم الحسى » (١) .

والنفس العاقلة لا تتحيز أبداً في بدن ، وهذا ما لم يمل من تكراره ابن سينا في كل مؤلفاته النفسية ، أما النفس النباتية والنفس الحيوانية فلا وجود لهما بغير البدن . يقول : « النفس الإنسانى العقلى لا تحيز لها إذ ليست منطبعة في مادة ، وأما النفس الحيوانى والنفس النباتى فكلها متحيزة ومنطبعة في البدن وهى قوى البدن » (٢) .

٣ - النفس العاقلة وقواها :

يمتاز الإنسان عن سائر الحيوانات بما « يسمى تارة نفسا ناطقة ، وتارة نفسا مطمئنة ، وتارة نفسا قدسية ، وتارة روحا روحانية ، وتارة روحا أمرها وتارة كلمة ... وتارة سرا إلهيا ، وتارة قلبا حقيقيا ... » (٣) بهذه الكلمات البليغة أكد ابن سينا أن القرآن والفلاسفة (أرسطو وأفلاطون) والصوفية أجمعوا على وجود النفس العاقلة . والنفس العاقلة توجد في الإنسان في كافة الأحوال فهى : « موجودة لكل واحد من الناس طفلا كان أو كبيرا ، مراهقا كان أو بالغا ، مجنونا كان أو عاقلا ، مريضا كان أو سليما » (٤) . النفس موجودة إذن بلا جدال فالعقيدة والعقل يقران

(١) شرح كتاب أنطولوجيا المنسوب إلى أرسطاطاليس ، ضمن أرسطو عند العرب

ص ٣٩ - ٤٠ .

(٢) التعليقات ، تحقيق وتقديم بدوى الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٣ ،

ص ١٠٧ .

(٣) رسالة في الكلام على النفس الناطقة ، « الكتاب » أبريل ١٩٥٢ ، ص ٤١٩ .

(٤) رسالة في الكلام على النفس الناطقة ص ٤١٩ .

بوجودها مما لا يدع مجالاً للشك . فما هي هذه النفس على وجه التحديد عند ابن سينا ؟ الرأى عنده أن النفس العاقلة أو الإنسانية بها قوتان : عقل نظرى وآخر عملى . أما الأول فهو الذى يسعى لتبين الصدق من الكذب والواجب من الممتنع والممكن ؛ أو الصواب من الخطأ . أما الثانى فهو الذى ينتجه للعمل لتبين الخير من الشر ، والجميل من القبيح ، أى أنه أساس الأخلاق ، والعقل النظرى مبادؤه هي المقدمات الأولية ، والثانى مبادؤه هي المشهورات ^(١) . والعقل النظرى قد يحتاج إلى البدن وقد لا يحتاج إليه فهو قد يستغنى بذاته . أما العقل العملى فهو يحتاج فى أفعاله كلها إلى البدن وإلى قواه . والنفس الإنسانية ليست أحد العقليين دون الآخر بل هي الشيء الذى يتكون منهما معا . وماعيننا فى دراستنا هذه هو العقل النظرى الذى بواسطته تتصل النفس الإنسانية بالعقل الفعال ذلك الاتصال الذى كان لابن سينا بصده نظرية طريقة للغاية .

والنفس العاقلة تكون فى البداية مجرد استعداد وهي فى هذه الحالة « عارية من أى معقول » ^(٢) وفى هذه الحالة يطلق عليها اسم العقل الهولانى . وهذا العقل الهولانى واحد فى كل النفوس الإنسانية لأنه فطرى وهو هولانى تشبيها له باستعداد الهوى الأولى العارية من كل صورة وإن كانت استعدادا لكل الصور . وإذا ماتت في العقل الهولانى المعقولات الأولى من قبيل أن الكل أعظم من الجزء فإنه يتحول إلى عقل بالملكة وإن كان بالقياس إلى العقل الهولانى هو عقل بالفعل ^(٣) . ووسيلة الإدراك

(١) الشفاء ، النفس ص ١٨٥ .

(٢) رسالة فى الكلام على النفس الناطقة ص ٤٢٠ .

(٣) الشفاء ، النفس ص ٣٩ - ٤٠ .

هنا هي الحدس وليس القياس أو التعلم أو الاكتساب . وهذا العقل بالملكة يصبو إلى معرفة المعقولات الثانية الموجودة بالقوة و « كأنها عنده مخزونة ، فمن شاء طالع تلك الصور بالفعل ففعلها ... وسمى عقلا بالفعل لأنه عقل يعقل متى شاء بلا تكلف اكتساب » . وسيلة التعقل هنا هي التأليف والتركيب أو الحدس وكلها من وسائل الإدراك البشري . وعندما تصبح هذه المعقولات ماثلة فيه حاضرة بالفعل أى هو « يطالعها بالفعل فيعقلها بالفعل ... حينئذ يسمى عقلا مستفادا » وهو عقل مستفاد لأن تعقله بالفعل تم نتيجة لنوع من الاتصال بعقل بالفعل خارج عنه ^(١) . وهذا العقل المستفاد هو أعلى مراتب قوى العقل النظرى وفيها يكون العقل تشبّه بالمبادئ الأولية للوجود كله . « أما العقل المستفاد فهو العقل بالفعل من حيث هو كمال .. فإن خلص من البدن وعوارض البدن فحينئذ يجوز أن يتصل تمام الاتصال بالعقل الفعال وهناك يلقي الجمال العقلى واللذة السرمدية » ^(٢) . وثمة عقل قدسى لا يتحقق إلا لندرة من الناس منحوا قوة حدسية قوية للغاية بحيث أنهم لا يحتاجون إلى الاتصال بالعقل الفعال . وهذه الحالة من العقل الهولاني تسمى عقلا قدسيا . وهو « من جنس العقل بالملكة إلا أنه رفيع جدا ليس مما يشترك فيه الناس كلهم » ^(٣) .

والذى يحول المعقولات الموجودة فى العقل الإنسانى بالقوة إلى معقولات بالفعل لابد وأن يكون هو ذاته عقلا بالفعل . وهذا العقل

(١) النفس ، الشفاء ص ٤٠ ؛ والإشارات والتنبيهات ص ١٢٦ .

(٢) النفس ، والشفاء ص ٢١٩ .

(٣) نفس المرجع السابق ص ٢١٩ . ونفس المعنى فى الإشارات والتنبيهات ص ١٢٧ .

بالفعل يلعب بالنسبة لعقولنا نفس الدور الذى تلعبه الشمس بالنسبة إلى أبصارنا . فكما تبصر الشمس بذاتها بالفعل وتجعل مالا يبصر بالفعل يحقق ذلك بفضل نورها كذلك العقل الفعال يحول مآدركناه من جزئيات بفضل إشراقه أو فيضه على النفس العاقلة إلى معقولات مجردة من المادة تنطبع في النفس ^(١) . ولا تتلقى النفس العاقلة هذا الإشراق أو هذا الفيض وهى سلبية تماما بل هى تلعب دورا إيجابيا فى عملية التعقل العليا هذه . فهى بواسطة التأملات تعد ذاتها لقبول فيض العقل الفعال ولولا هذا التمهيد وهذا الإعداد لذاتها لما استطاعت أبداً تقبل هذا الفيض . أو بمعنى آخر ويعتضى مصطلحات ابن سينا وحسب ترتيبه للقوى العاقلة ترتيبا تصاعديا فإن النفس العاقلة لا يمكن أن تصبح عقلا مستفادا إلا إذا تحولت أولا من عقل هيولانى إلى عقل بالملكة ، وإلا إذا تحولت ثانيا من عقل بالملكة إلى عقل مستفاد . يقول ابن سينا « فإن الأفكار والتأملات حركات معدة للنفس نحو قبول الفيض » ^(٢) . هذا الإشراق من قبل العقل الفعال فى النفس العاقلة يأتيها من الخارج . وبالرغم من أن ابن سينا لم يشر إلى هذا صراحة فى الشفاء ولا فى « رسالة فى الكلام فى النفس العاقلة » إلا أن ثمة نصا فى « رسالة العروس » يقطع بذلك إذ يقول ابن سينا عن العقل الفعال : « فهذا العقل الأخير يقال له العقل الفعال وواهب الصور والروح الأمين وجبرئيل والناموس الأكبر » ^(٣) . إذن

(١) النفس ، الشفاء ص ٢٠٩ .

(٢) النفس ، الشفاء ص ٢٠٩ .

(٣) ابن سينا : رسالة العروس ، تحقيق شارل كونس ، « الكتاب » أبريل ١٩٥٢ ، ص ٣٩٨ ، والغريب أن د. محمد عابد الجابري فرق تفرقة بينه وبين جيبيل حامل الوحي ، والعقل الفعال الذى يفيض على العقول فى فلسفة ابن سينا المشرقية . انظر غن والتراث ص ١٧٣ و ١٧٤ .

العقل المستفاد لا يتحقق لجميع البشر العقلاء بل إن له شروطا خاصة لآد أن يحققها البشر أنفسهم حتى يمن الله بفيضه عليهم . ولقد حرصت على عرض نظرية ابن سينا عن قوى العقل إعتادا على كتابي النفس من الشفاء و « الكلام عن قوى النفس الناطقة » أى على أول معالجة مطولة لابن سينا لموضوع النفس حيث كان فيها أرسطيا إلى حد كبير ، وعلى آخر ماكتب فى النفس أى فى مرحلته الفكرية التى تميزت بالنزعة الإشراقية البعيدة عن الأرسطية العقلانية حتى أئين أن نظرية ابن سينا عن مراتب العقل الإنسانى لم تتغير طوال تطوره الفكرى . فالنصوص فى المؤلفين متشابهة إلى أبعد الحدود مما يتيح لنا القول - وهو ماسنبرهن عليه فى حينه - أن التطور الفكرى الذى مر به ابن سينا أثر على جوانب أخرى من نظرية النفس ولم يمس من قريب أو بعيد تقسيم النفس العاقلة . ونحاشيا للظن بأن مراتب العقل أو قواه التى تحدثت عنها هى عقول منفصلة بعضها عن البعض الآخر ، وتوخيا للدقة أشير إلى أنها لا تخرج عن كونها أحوال للنفس كما يؤكد ابن سينا ذاته ، وإلى أنها جميعها خالدة . يقول فى المباحثات : « وأحب (أى أرسطو) أن يبحث عن القوى العقلية وابتدأ بالقوة التى يقال لها العقل الميولانى ، فبين أنها لا تضمحل ثم انتقل إلى غيرها فصرح بأنها لا تضمحل أيضا . ولفظة « أيضا » تدل على حكم ثابت حار مجرى الأول ، ولأن بعض الناس توهم غير هذا بناء على ظنه أن العقل الميولانى استعداد للقلب ، فكأن المعقولات يتلقاها جسم فالحق أن هذا العقل استعداد للجوهر النفس ، لا شئ من الجسم ، وأنه يصحب جوهر النفس فى كل حال . وقد بسطت القول فى أن المعقول لا يتلقاه المنقسم » (١) وفى مواضع عديدة يؤكد ابن سينا ذات المعنى فى كتاب النفس من الشفاء .

(١) المباحثات ضمن بدوى : أرسطو عند العرب ص ١٢١ .

٤ - اتصال النفس العاقلة بالعقل الفعال :

قلت إن بعض جوانب نظرية النفس السيناوية تطورت عبر تاريخه الفكرى دون أن أوضح هذه الجوانب وحن الوقت لفعل ذلك . وعلى رأس هذه الجوانب مسألة اتصال النفس البشرية بالعقل الفعال التى تضخمت أهميتها فى مذهبه تضخما مضطردا على مر السنين فى الفلسفة النفسية السيناوية . لقد صور ابن سينا الإنسان على أنه أكمل الكائنات العاقلة فى عالم ماتحت ملك القمر ، وعلى أنه بحكم طبيعته لديه استعداد بالقوة للارتقاء حتى يحقق الاتحاد بالكائنات الروحية ، بل يمكنه الاتصال فى أعظم مراحل تساميه أو « علوه » بلغة الفلسفة الحديثة بالعقل الفعال وهو تحلى من تجليات الله . وكان ابن سينا كلما تقدم به العمر ، وكلما قطع شوطا أبعد فى تطوره الفكرى ، كان يعطى مكانة أعظم لقدرة الإنسان على التسامى وعلى تجاوز قوانين الطبيعة بل وعلى القيام بالمعجزات (١) .

إن جوهر النفس الإنسانية لايتحقق كإله منذ اللحظة الأولى لوجوده بل أن هذا الكمال يتحقق بالتدرج بواسطة جهود النفس أو بعبارة مرة أخرى وبلغة الفلسفة الحديثة بل والمعاصرة كان ابن سينا يعتقد أن ماهية الإنسان ليست سابقة على وجوده بل الإنسان مشغول عن تحقيقها . يقول فى تفسيره لأتولوجيا أرسطو : « أن جوهر النفس الإنسانية ليس جوهرًا ينال الكمال فى أول وجوده حتى يكون بحيث

Mehren (A.F) : Vues d'Avicenne sur l'astrologie et sur le rapport de la (١)

responsabilité humaine avec le destin, dans Hommage à D. Francisco Codera , Zaragoza

1904, p.235

يمكن أن يوجد الوجود الأكمل في أول ما يعرض له في الوجود كحال
 الجواهر العقلية الأولى ، بل هي جوهر يستكمل بما يحصل لها بضرب من
 الكسب والطلب ، وأنه يلزمه شوق غريزي إلى طلب ذلك الكمال وإن
 كان قد يشتغل عنه ^(١) . إن جوهر النفس العاقلة أو النفس الإنسانية
 عبارة عن عقل هيولاني فحسب أي مجرد إمكانية تعقل الحقائق الأولى أو
 المبادئ الأولى . ولا يمكن لتلك النفس أن تصبح عقلا بالملكة إلا إذا
 بذلت جهدا من جانبها ، وكذلك لا يمكنها أن ترتقى درجة أخرى لتصبح
 عقلا بالفعل إلا إذا بذلت مزيدا من الجهد يجعلها قادرة على الاتصال
 بالعقل الفعال . والنفس في ارتقائها للعقل بالملكة تحتاج لجسم فهو آلاتها
 التي بها تدرك المحسوسات لتقوم هي بعد ذلك بجهد تجريد الحقائق الأولى
 المستترة وراء هذه المحسوسات . أما لترقى درجة أعلى ولتصبح عقلا
 بالفعل فهي على العكس مطالبة بالتخلص من الجسم ، بل عليها أن
 تقطع أواصر صلتها به تماما حتى تنجح في جعل هذا الاتصال دائما
 مستمرا . على النفس إذن أن تبذل جهدا لتحقيق الاتصال بالعقل
 الفعال . وهذا يعني ضمنا أن هذا العقل موجود خارجها كما يعني ضمنا
 أن النفس لا تكون سلبية تتلقى ما يفيض به عليها العقل الفعال إنما ثمة
 دور عليها أن تؤديه في تحقيق لها هذا الاتصال . يقول ابن سينا : « هذا
 الاتصال علته قوة بعيدة هي العقل الهيولاني وقوة كاسبة هي العقل
 بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها أن تقبل بالنفس إلى جهة الإشراق متى
 شاءت بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل » ^(٢) .

(١) تفسير أرسطو ، ضمن أرسطو عند العرب ص ٣٧ .

(٢) الإشارات والتنبيهات ص ١٢٩ .

وتثير مسألة اتصال النفس الإنسانية بالعقل الفعال قضية أخرى ذات أهمية كبرى ألا وهي قضية حرية الإنسان أى هل كان ابن سينا يعتقد أن الإنسان خاضع للقوانين الطبيعية المادية وللعوامل المادية المحيطة به ؟ أى هل كان يعتقد أن حياة الإنسان محددة مسبقا منذ ولادته بحيث لا يصبح عليه إلا أن يؤدي الدور المقدر له مسبقا في الكون ، ولا يخفى على أحد أنه يصعب في هذه الحالة الحديث عن مسئولية الفرد الخلقية ، أم أن هناك قدرا ولو ضئيلا من حرية الإرادة متاحا للفرد . والإجابة عن هذه الأسئلة نجدها على وجه التحديد في رسالتين لابن سينا هما « القدر » و « الرد على المنجمين » . في الرسالة الأولى كان ابن سينا متحفظا في تأكيده لحرية الإنسان . ويمكن تحليل ذلك التحفظ بالرجوع إلى المفهوم الشائع في كل العصور الوسطى وهو الذى يربط بين مصير الإنسان منذ ولادته وبين حركات الأملاك السماوية . كان ابن سينا لا يريد الخروج تماما على هذا المفهوم خاصة أن ثمة تأويلا للعقيدة الإسلامية يتفق معه . ولكنه في « الرد على المنجمين » يتخلص من هذا التحفظ ويعلن بطلان مفهوم المنجمين الشائع (١) .

وثمة نصوص عديدة عند ابن سينا تناقش فكرة وجود ملكة للنفس الإنسانية تستطيع النفس بواسطتها أن تقطع صلتها بالجسم أثناء حياتها الأرضية وأن تسمحو حتى تتحد بالعقل الفعال على رأسها ماجاء في الإشارات والتنبيهات إذ يقول فيها : « إذا بلغك أن عارفا أطاق بقوته فعلا أو تحريكا أو حركة تخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك الإستنكار فلقد تجد إلى سببه سبيلا في إعتبارك مذاهب الطبيعة » (٢) ويقول فيها

Mehren Op cit p. 237 à 230

(١)

(٢) الإشارات والتنبيهات ص ٢٠٨ .

أيضا : « إذا بلغك أن عارفا حدث عن غيب فأصاب متقدما يبشرى أو نذير فصدق ولا تعسر عليك الإيمان فإن لذلك في مذاهب الطبيعة أسبابا معلومة ... التجربة والقياس متطابقان على أن للنفس الإنسانية أن تنال من الغيب نيلا ما في حال المنام فلا مانع من أن يقع مثال ذلك النيل في حال اليقظة إلا ما كان إلى زواله سبيل ولا ارتفاعه إمكان » (١)

وهذان النصفان يحتويان على فكرة خاطئة قال بها ابن سينا بوضوح شديد ألا وهي أن ثمة ملكة طبيعية في النفس يمكن للبعض تحقيقها فتحقق لديهم معرفة حقيقة العالم العقل من جهة والقدرة على الإتيان بالمعجزات من جهة أخرى . وهذه المعجزات هي غير ماجرت عليه سنن الطبيعة المعروفة للعامة ، إلا أن من يدرك هذه الملكة « الطبيعية » التي تحققها بعض النفوس في ذاتها يمكنه إدراك ماتأق به من غير المألوف . فالمشكلة أن ثمة قوانين طبيعية لا يعرفها العامة وهي التي تفسر ما يأتى به الصفوة أصحاب الإتصال بالعقل الفعال ولو عرفوها لبدت لهم هذه الأعمال طبيعية تماما وأن عجزوا هم عن الإتيان بمثلها . الإنسان يستطيع إذن الكثير وقوة تأثيره على الطبيعة في نظر ابن سينا لاحتد لها وكل ما يحتاج إليه هو بذل الجهد ليرق بعقله إلى حد الإتحاد بالعقل الفعال . أى ثقة كانت لدى ابن سينا بقدرات الإنسان وطاقاته الكامنة التي يستطيع هو وحده بمجده الخاص تحقيقها ! وألا تعنى فكرة ابن سينا هذه بالرغم من مسحتها الصوفية إن كل مافى الوجود يمكن تفسيره تفسيراً علمياً ؟ ألم يرى أن للمعجزات تفسيراً ؟ ألا يكون بذلك أرسطيا مؤمنا بالحتمية العلمية ومعارضاً بشدة للاشعرية ؟ ألا يصح لنا القول هنا إن ابن سينا وهو في قمة تصوفه احتفظ بعقلانية صارمة تسعى للتفسير الطبيعي على الدوام ؟

والدافع الذى يدفع بالنفس لمحاولة دائمة للإرتقاء حتى تبلغ مرادها وهو الإتصال بالعقل الفعال ، هذا الدافع عند ابن سينا هو الحب الطبيعى والضرورى الذى تغنى به فى رسالة العشق . وهو ذات العشق الذى تحدث عنه أرسطو والموجود فى الكائنات الطبيعية والذى يدفعها نحو مبدأ كالمها الا وهو المحرك الأول . وفى الإنسان يكون هذا الحب الضرورى والطبيعى مختارا وعاقلا ^(١) .

ولابنينا الإستغراق فى عرض تفاصيل النظرية الصوفية التى تصور مسيرة وجهاد النفس الإنسانية حتى تتصل بالعقل الفعال وهو ما أفرد له بعض الباحثين الأجلاء الأبحاث المطولة مثل Gardet جارديه فى بحثه « L'expérience mystique selon Avicenne » « التجربة الصوفية عند ابن سينا » و « La pensée religieuse d'Avicenne » « الفكر الدينى عند ابن سينا » إنما يكفيننا عرض هذه المسألة كما فعلنا من جانبها الفلسفى خاصة وأن ابن سينا يؤكد على أن النظر العقلى وحده هو السبيل إلى تحقيق الاتصال بالعقل الفعال . يقول فى تعريفه لماهىة الحكمة فى رسالة الحدود إن « الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ماعليه الوجود كله فى نفسه وماعليه الواجب مما ينبغى أن يكسبه فعله لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة وذلك بحسب الطاقة الإنسانية » ^(٢) . إلا أن هذا الإتصال بالعقل الفعال يمر بمرحلتين الأولى منهما أقرب إلى النظر العقلى والثانية هى ضرب من الكشف الصوفى تفقد فيه الذات وعيا بذاتها . والمرحلة الأولى هى التى تعنينا أما الثانية فهى مما يثير اهتمام دارسى

(١) Gardet (L) : Recherches de l'absolu, dans «Les Mardis de Dar El-Salam » Le

Caire 1951, p. 105

(٢) رسالة الحدود ، ضمن تسع رسائل فى الحكمة . ص ١٠٤ - ١٠٥ .

التصوف وتجاربه . ولا بأس بالطبع من توضيح الفارق بين المرحلتين ، ففي المرحلة الأولى ينظر صاحب النفس التي نجحت في تحقيق الاتصال إلى ذاته وهي في هذه اللحظة أشبه بالمرآة فيتعرف على انعكاسات الحقيقة العليا بل قد يتعرف على هذه الحقيقة ذاتها أى الله . أما في المرحلة الثانية فإن صاحب هذه النفس « يعمى » عن هذه المرآة أى عن نفسه أو عن « الأنأ » الخاصة به ولا يرى إلا الذات الإلهية المنعكسة ، عندئذ تتحقق السعادة القصوى . ولكن هذا لايعنى أن النفس المرآة في حالة عدم إدراكها لذاتها كعاقلة تتحول إلى « معقول » مثلها مثل الله فيحدث نوع من الاتحاد بينها وبين الجلالة . لا ! ابن سينا لم يقل أبدا بالاتحاد ، فالنفس تظل دائما في كل الحالات مفارقة للمعقول وهو الله بالرغم من الاتصال الذى يحدث بينهما . ولقد حرص ابن سينا على هذه التفرقة بين العاقل والمعقول ، أو بين العارف والمعروف حتى يتجنب وحدة أنطولوجية بسيطة وخالصة بين الطرفين وهو ماسينزلق إليه تلاميذه من أمثال السهروردى . إن العاقل عند ابن سينا ليس إلا مستقبلا للمعقول أى أن النفس تظل دائما مجرد مرآة مصقولة صافية ينعكس فيها الإشراق الإلهي^(١) . ويعمل لنا أستاذنا الجليل الدكتور إبراهيم مذكور شيخ فلاسفة العالم العربى ذلك بقوله أن ابن سينا خالف الفارابى والإسكندر الأفروديسى عندما رفض أن يوحد بين الذات وموضوعها ، أى بين النفس وصورها المعقولة . إن الصور العقلية توجد في رأى ابن سينا في النفس طالما هي تتقبلها وأما إذا تحولت النفس عن هذه الصور فإن هذه الأخيرة

تكف عن الوجود فيها بالفعل . النفس ليست إذن خزانة للصور العقلية (١) .

وجلى أن نظرية الإتصال هذه تتويج للنظرية المعرفية السنيوية فهي ليست بحال من الأحوال نظرية صوفية أقحمها ابن سينا إقحاماً على مذهبه الفلسفي إنما هي إمتداد طبيعي لفكره الفلسفي وتتويج له .

ويميل بعض الباحثين إلى الاعتقاد بأن محاولة النفس البشرية الإتصال بالفيض الإلهي هي محاولة تحكمها الحتمية ، كما أن ذات الحتمية تحكم الفيض الإلهي على النفس وما هذا الفيض إلا اللطف الإلهي . فالوجود عند ابن سينا - في رأى هؤلاء - واحد تسيطر عليه الحتمية . فهو حركة مزدوجة : حركة هبوط أنطولوجي للفيض وصعود من جانب الحب الإنساني الطبيعي لمصدر هذا الفيض (٢) . وفي رأى أن هذا التأويل لهذه النظرية السنيوية تأويل أفلوطيني بحت . فالفيض حتمي عند أفلوطين كما هو معروف كما أن نزوع النفس إلى مصدر هذا الفيض أمر حتمي كذلك . ولأنلمع شيئاً من هذا القبيل عند ابن سينا على الأقل فيما يتعلق بالنفس البشرية . ولنا أن نعجب لموقف أستاذنا جارديه عندما يحاول تفسير نظرية ابن سينا في الإتصال بالرجوع إلى تاسوعات أفلوطين وليس إلى أثولوجيا أرسطو التي عرف ابن سينا من خلالها أفلوطين . وهو يؤكد رفضه للنظر للمسألة من زاوية تاريخية أو نصية ! (٣) كيف يمكننا

Madkour (I) : La place d'Al Farabi dans l'école philosophique musulmane, (١)

Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris 1934, p. 160

Gardet : Opeit p.105

(٢)

Gardet (L) : Recherches de l'absolu, p.107

(٣)

تفسير ابن سينا بالرجوع إلى مصدر - هو التاسوعات الأفلوطينية - لم يقف عليه الشيخ الرئيس؟! كيف يمكن إنكار البعد التاريخي في دراسة طبق فيها صاحبها منهج التأثير والتأثر؟! تأثير أفلوطين على ابن سينا من خلال أنثولوجيا أرسطو ، وهى أجزاء من التاسوعات حورت وهذبت لتتفق مع العقيدة الإسلامية ، لاشك فيه ، أما الذهاب إلى حد محاولة إثبات أن ابن سينا هو صورة إسلامية من أفلوطين الذى لم يطلع عليه فهو تجاوز لكل أصول مناهج البحث الفلسفى وخرق صريح لها .

لقد سبق أن بينت أن النفس البشرية عليها أن تبذل جهودا متصلة حرة وواعية إذا ما أرادت أن تحقق الإتصال بالفعل الفعال ، فليست كل النفوس البشرية بقادرة على بذل هذا الجهد . وصحيح أن بالنفوس جميعا ميلا طبيعيا لهذا الإتصال ولكنه ميل بالقوة وليس بالفعل ، أى أنه قد يتحقق ، وقد يتلاشى إذا ما غرقت النفس فى العالم الحسى . المحتمية إذن فى رأى تنسحب فى هذا المقام على الفيض الإلهى دون النفس البشرية . ألم يقل ابن سينا فى التعليقات : « الفيض إنما يستعمل فى البارى والعقول لاغير ، لأنه لما كان صدور الموجودات عنه على سبيل الزوم لا لإرادة تابعة لعرض بل لذاته ، وكان صدورها عنه دائما بلا منع ولا كلفة تلحقه فى ذلك ، كان الأولى به أن يسمى فيضا » (١) ؟ وألم يقل أيضا « فإن العقل الفعال فعال بالفعل أبدا لا يتوقف فعله على شيء وإذا كانت المادة القابلة متخصصة الاستعداد لقبول فيضه ، وهذا من إنسان ما فيجب أن يجتهد الانسان حتى يبلغ هذا المبلغ فى هذه الدنيا » (٢) ؟

(١) ابن سينا : التعليقات ، حققه وقدم له الدكتور عبد الرحمن البدوى ؛ الهيئة

المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٣ ص ١٠٠ .

(٢) نفس المرجع السابق ص ٨٣ .

ولعل هؤلاء الباحثون نحووا هذا المنحى في تأويلهم لنظرية الإتصال السينوى لاقتصارهم على المؤلفات السينوية ذات الطابع الإشراقى المحض دون الاعتماد على المباحثات مثلا أو التعليقات مما يعالج ذات الموضوع إنما يفعل ذلك بمعالجة يغلب عليها الطابع العقلانى .

ولعل الجديد فى بحثنا هذا يتمثل فى طرح أسئلة جديدة بحثا عن إجابات عنها فى فلسفة ابن سينا . ومن هذه الأسئلة فى هذا المقام : لماذا وضع ابن سينا كل هذه النظرية عن النفس البشرية ، تلك النظرية التى توجهها بمفهوم الاتصال ؟

وليس بإمكان أحد الإدعاء أنه يمتلك إجابة قاطعة هنا ، وكل إجابة عن هذا السؤال ماهى إلا من قبيل التخمين والظن . ولذا فعلى سبيل التخمين والظن أيضا نقول إن ابن سينا عند وضعه لهذه النظرية أرساها على قواعد من التحليل لعملية الإدراك والتعقل ، ولم يستخلصها أبدا من بحوثه الطبيعية ولا من ممارسته لفن الطب مثلا . ولا يعنينا فى قليل أو كثير عدد العقول التى قال بها ، ولا إختلاف هذا العدد عن ذلك الذى قال به سلفيه الكندى والفارابى ، إنما ما يعنينا هو النتيجة التى آلت إليها هذه النظرية فيما يتعلق بمفهوم بعقله الاتصال . لقد أراد ابن سينا أن يقول إن الانسان يتصل بالعقل الفعال بعقله فحسب ومن خلال هذا الاتصال يتصل بسائر العقول وعندئذ يتحول الإنسان إلى عالم معقول شبيه بالعالم الموجود ^(١) . ألا يمكن للإنسان عندئذ ، إذا ما أدرك مبادئ الوجود أن يؤثر فيه ؟! ألم يقل لنا فى نص شهير ^(٢) إن

(١) رسالة الحدود ص ١٠٤ - ١٠٥ .

(٢) سبق ذكره وهو فى الإشارات والتبهيئات ص ٢٠٨ .

المعجزات مما يستطيعه الإنسان ؛ ولما يستطيع تفسيره تفسيراً طبيعياً ؟! . لم يضع ابن سينا نظرية في العقل توجهها بنظرية الاتصال بالعقل الفعال لا دعوة للإستغراق في الزهد وفي الإنسحاب من الحياة ، إنما دعوة لتبين قدرة الإنسان على التأثير والفعل في عالمه هذا ، ولتبيين قدرته على كسب الجنة في الآخرة . وضع ابن سينا هذه النظرية تأكيداً لمفهوم حرية الإنسان العظمى ! ولذا يبدو لنا العلامة المتصوف جارديه متجنباً على ابن سينا عندما يذهب إلى أن كل نشاط النفس عنده موجه فحسب لتحقيق الاتصال بالعقل الفعال أى ليصبح عقلاً بالملكة . ففي رأى جارديه أن هذه هى فاعلية النفس الوحيدة والمقصود بالفاعلية هنا أن تخلق النفس في ذاتها الاستعداد لإستقبال العقل الفعال (١) . يدهشنا تقليل جارديه من شأن جهود النفس من أجل تحقيق الاتصال بالعقل الفعال عندما يقول أن « فاعليتها الوحيدة » هى محاولة خلق إستعداد لديها لإستقبال العقل الفعال . وهل ثمة غاية أسمى وأجدى للإنسان سواء في حياته الدنيا أو في حياته الآخورية من محاولة تحقيق هذا الاتصال ؟

ونود أن نؤكد أن الفيض ضرورى وحتمى وهو فضل ورحمة من الله للجميع وفاعلية الإنسان الوحيدة الممكنة هى السعى للإتصال بهذا الفيض أو الانشغال عنه . يقول ابن سينا فى رسالة السعادة : « بل الجود الإلهى فائض على كل موجود والرحمة واسعة والبخل منفى الذات عنه إلا أن الأشياء متفاوتة فى قبول الجود على حسب تفاوتها فى

Gardet (L) : La connaissance mystique chez Ibn Sina et ses pré-supposés (١)

الاستعدادات » (١) . وفي اعتقادي أن ابن سينا عندما رأى في الإنسان استعدادا للإحساس بالعقل الفعال ، وبواسطته بكل عالم الألوهية ، وعندما رأى أن الإنسان حر في جعل هذا الاستعداد حقيقة فعلية أو في طمسه بالإشغال عنه ، إنما كان يفعل ذلك ليؤكد رفضه لمفهوم الحتمية الإلهية المسيطرة على كل الكوزمولوجيا الأرسطية . ونعجب لعدم اهتمام الباحثين الاهتمام الكافي بهذا المفهوم الديالكتيكي الذي يربط بين الله والإنسان ، أى ذلك المفهوم الذي يربط بين الحتمية من جانب الله (فالفيض حتمى) وبين الحرية من جانب الإنسان (حريته في تحقيق الاتصال بالعقل الفعال) ، أو بعبارة أخرى نعجب لعدم عناية الباحثين العناية الواجبة بالعلاقة التي تربط بين الجبوية والحرية في نسق واحد في فكر ابن سينا .

ألا يمكننا التجرؤ على القول إن ابن سينا جعل أمر خلاص الإنسان متوقفا على الإنسان وحده ؟ أو ليس لطف الله موزعا بالتساوى بين البشر ؟ ألم يمنح الله الحرية التامة للإنسان ليختار طريق الخلاص في الدنيا والآخرة أو ليعرض عنه ؟ ألم يؤكد ابن سينا بذلك موقفا يعلى من شأن حرية الإنسان ويبعد كثيرا عن موقف القدرية ؟ أليست الحتمية من طرف واحد هو الله ؟

• - الشعور بالذات :

لعل أبرز ما يميز علم النفس السينوى ويجعله سابقا لعصره بشكل عجيب من جهة ، كما يجعله من جهة أخرى يبدو عصريا إلى حد مذهل

(١) رسالة في السعادة ، ضمن مجموع رسائل الشيخ الرئيس ، الطبعة الأولى ، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية بميدل آباد الدكن سنة ١٣٥٤ هـ ، ص ٧ - ٨ .

معالجته لمفهوم الوعي بالذات أو « الشعور بالذات » كما يسميه هو . لم يسبقه أحد إلى هذا المفهوم ، حتى أرسطو نفسه الذى درس موضوع النفس البشرية بإستفاضة كبيرة لم يشر إليه مجرد إشارة . والغريب أن أحدا من الباحثين المحدثين لم يعز هذا الإبداع السينوى إلا أستاذنا المرحوم الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى وربما يرجع هذا لإهتمامه بعلم النفس بشكل عام ولتحقيقه لكل من كتاب النفس الأرسطى ولشرحه الرشدى بشكل خاص . وإذا كان الدكتور الأهوانى قد اعتمد أساسا على الشفاء والإشارات والتنبيهات فى بحثه لهذا المفهوم وهما المصنفان للذات كانا متاحين له حينذاك فإن فى إمكاننا أن نبحث عن هذا المفهوم السينواى الهام فى المباحثات والتعليقات كذلك حيث يفرد له ابن سينا العديد من الفقرات . ويمكننا تأكيد أن هذا المفهوم إزدادت أهميته بالنسبة لابن سينا مع إزدياد نضجه الفكرى وتوغله فى الفلسفة المشرقية وإنسلاخه عن المشائية المسيطرة على الأوساط الفلسفية فى الحضارة الإسلامية .

تبين لابن سينا أنه إلى جانب ادراكات النفس المختلفة من إحساسات وتخيلات وذكريات ومعقولات ثمة ادراك آخر غريزى ومتحقق دائما بالفعل (بلغة أرسطو) وسابق على سائر الادراكات ونعنى به الشعور بهذه الادراكات جميعها أو هو الشعور بأن النفس تدرك . يقول ابن سينا : « الشعور بالذات هو غريزى للذات . وهو نفس وجودها فلا نحتاج إلى شئ من خارج ندرك به الذات . بل الذات هى التى ندرك بها ذاتها وليس هذا خاصا للإنسان ، بل جميع الحيوانات تشعر بذواتها على هذا الوجه » ^(١) . وواضح أن هذا الشعور بالذات يختلف تماما عن أى

(١) التعليقات ص ١٦١ .

إدراك آخر . فالإدراك العادى قد يحدث وقد لا يحدث أما الشعور بالذات فموجود دائما إلا أن صاحبه قد يكون واعيا به وقد لا يكون . يقول فى الإشارات « حتى أن النائم فى نومه ، والسكران فى سكره ، لا تغرب ذاته عن ذاته ، وإن لم يثبت تمثله لذاته فى ذكره » (١) .

والنفس تشعر بذاتها مباشرة وليس بواسطة جسمها أو أى عضو من أعضاء هذا الجسم وإدراكها لذاتها أى لإنيها هو عين إدراكها لوجودها ولفكرها بل هو وجودها ذاته . يقول ابن سينا « شعورنا بذاتنا هو نفس وجودنا » (٢) . ويقول « ومع شعورك بذاتك تشعر أنك إنما تشعر بنفسك وأنتك الشاعر بنفسك » (٣) . ما أشبه هذه النصوص بتلك التى ضمنها ديكرت الكوجيتو . وكنت أود لو اتسع المجال للمقارنة بين الشيخ الرئيس فى هذا المجال وبين أبى الفلسفة الحديثة إلا أننى رأيت أن أقصر دراستى هذه على حدود الفلسفة المسيحية فى العصور الوسطى . نعود لشعور النفس بذاتها عند ابن سينا فنقول إنه قد ارتآه غريزيا غير مكتسب من الخارج ولذا فهو دائم . يقول فى التعليقات « الشعور بالذات ذاتى للنفس لامكتسب من خارج وكأنه إذا حصل الذات حصل معها الشعور ولا يشعر بها بآلة بل يشعر بها بذاتها ومن ذاتها . وشعورها بها شعور على الإطلاق أعنى أنه لا شرط فيه بوجه ، وأنها دائمة الشعور لافى وقت دون وقت » (٤) .

(١) أحمد فؤاد الأهوانى : علم النفس ، الكتاب ، إبريل ١٩٥٢ ، ص ٤١٥ .

(٢) التعليقات ص ١٦١ .

(٣) المباحثات ، ضمن أرسطو عند العرب ص ١٣٤ .

(٤) التعليقات : ص ١٦٠ .

وشعور النفس بذاتها متحقق في كل من الإنسان والحيوان على السواء وإن كان ثمة فارق شاسع بين الشعورين . فالحيوان لا يشعر بذاته مباشرة بل بآلة هي الوهم ، أما الإنسان فشعوره بذاته مباشر كما سبق أن قلنا أى بغير آلة وسيطة . ولقد قرب بعض الباحثين المحدثين بين هذه الفكرة وفكرة برجسون عن الإتصال المباشر بمعطيات الشعور (١) .

وكل إدراك يتضمن في داخله الشعور بالذات . يقول : « إذا علمنا شيئا فعلمنا بإدراكنا له شعور بذاتنا لا نعلم أن ذاتنا أدركته ، فشعرنا أولا بذاتنا وإلا فمن أين نعلم أننا أدركناه لولا أننا شعرنا أولا بذاتنا ؟ » ومثل ذلك بينه ، لا يبرهان على أن النفس شاعرة بذاتها (٢) . ولا يعنى هذا أن النفس عندما تدرك موضوعا آخر تتحول لتصبح هذا المعقول بل إن النفس تظل محتفظة بهوية ذاتها أثناء تعقلها بالرغم من أن ادراكها لغيرها من الموضوعات يحتوى في داخله ضمنا شعورها بذاتها . وبذلك يكون ابن سينا قد رفض بحسم فكرة فرفوريوس الصورى التى شاعت بين المشائين العرب في زمنه والتى بمقتضاها تتحول النفس عند التعقل إلى ذات المعقولات أى تصبح هى العاقل والمعقول في آن واحد . لقد ذهب ابن سينا إلى أن النفس هى بمثابة المرآة التى تعكس المعقولات وإن ظلت منفصلة عنها ومحتفظة بهويتها . يقول في كتاب النفس رافضا قول من « صنف ... ايساغوجى » : « نعم أن صور الأشياء تحل في النفس وتحلها وتزينها ، وتكون النفس كالمكان لها بتوسط العقل الهولاني ... النفس هى العاقلة ، والعقل إنما يعنى به قوتها التى بها تعقل ،

(١) أحمد فؤاد الأهواني : علم النفس ، ص ٤١٥ .

(٢) التعليقات ص ١٦١ .

أو يعنى به صور هذه المعقولات فى نفسها . ولأنها فى النفس تكون معقولة ، فلا يكون العقل والعامل والمعقول شيئا واحدا فى أنفسنا ، (١) .

وشعور النفس بذاتها سابق على أى شعور آخر إنما هو دليل على تميز النفس عن البدن . فلو كانت متحدة به لما استطاعت أن تشعر بذاتها شعورا مباشرا . إذن هذا دليل جديد على تمايز النفس عن الجسد وعلى جوهريتها نضيفه إلى الأدلة التى سبق أن أوردناها .

تلك كانت نظرية ابن سينا فى النفس رأيت معالجتها بالرغم من علمى أنه قد سبق بحثها . ولكننى رأيت إعادة دراستها لإبراز بعض المفاهيم التى لم تلق حظها الكافى من البحث ، وتلك التى بحثت قبل أن يطلع أصحابها على مانشر حديثا من أعمال ابن سينا وهو مايسر لى . وإذا كانت هذه نظرية ابن سينا النفسية ، تلك النظرية التى كان لها أعظم الأثر فى العصور الوسطى المسيحية فعلى أى نحو وإلى أى حد أثرت فى أول من أقبل على ابن سينا دارسا ومتمثلا ونعنى به جيوم دوفرنى .

* * *

الفصل الثاني

نظرية النفس عند جيّوم دوفرتى

١ - تعريف النفس وطبيعتها وعلاقتها بالجسم :

لعل نظرية جيّوم دوفرتى فى النفس هى خير مثال على النهج الذى سار عليه فى محاولته لصياغة مذهب فلسفى خاص به . لقد أعاد دوفرتى النظر فى التراث ليأخذ منه مايتفق واتجاهات العصر الذى يعيش فيه ، ودقق فى النظريات « الوافدة » مع حركة الترجمة وهى فى أغلبها مشائية ، ليختار مايقبله عقله من جهة ومالا يصطدم مع العقيدة من جهة أخرى . وفى مجال النفس لم يأخذ صاحبنا بكل نظرية النفس الأوغسطينية ، كما لم يرفض كل نظرية ابن سينا إنما أخذ بعضا من هذه وبعضا من تلك ثم وفق بين هذه العناصر المنتقاة بدقة وعناية فى نظرية توفيقية سيكون لها عظيم الأثر فى الفلاسفة اللاحقين له .

ويمكننا القول إن جيّوم دوفرتى أخذ عن ابن سينا كل تصوره لطبيعة النفس . فمثله أكد أن النفس لامادية وروحانية تماما . واستعار من ابن سينا دليل الرجل المعلق الشهير بكل تفاصيله وإن لم يذكر المصدر الذى استقاه منه بل ناسبا إياه لنفسه ! . وبما هو جدير بالذكر إن مفهوم لامادية النفس هذا الذى أخذه دوفرتى عن ابن سينا سيستمر

عند الأوغسطينيين حتى بداية القرن السادس عشر ، لسبب بسيط هو أنه يتفق والروح العامة لمذهب أوغسطين ^(١) . ومن المعروف كذلك أن دليل الإنسان الطائر استخدمه ديكرت بعد ذلك في التأملات لإثبات تمايز النفس عن البدن دون أن يغير فيه شيئا . ولعلنا نذكر أن ابن سينا ذهب وهو ماكره دوفرنى إلى أن مثل هذا الرجل المعلق في الفضاء الذى لايشعر بأى من عضائه سينكر أن له جسما وإن كان سيؤكد وجوده معتمدا على الحدس المباشر والوعى بالذات ^(٢) . ولقد ذهب بعض الباحثين إلى أن دوفرنى أخذ عن أوغسطين لا عن ابن سينا مفهوم الوعى بالذات ^(٣) . وفى اعتقادى أن دوفرنى أقرب لابن سينا منه لأوغسطين بالرغم من أن هذين الأخيين قد نهلا من نبع واحد هو النبع الأفلاطونى فيما يتعلق بكثير من قضايا النفس . فمثل ابن سينا أكد دوفرنى أن الوعى بالذات يدرك مباشرة لأوجود النفس فحسب بل يدرك كذلك كل خصائصها الجوهرية من قبيل لاماديتها ونشاطها ووحدها . وثمة مسألة لم يعالجها أوغسطين ابتكرها ابن سينا ابتكارا ونعنى بها أن الوعى بالذات يكسبنا صنفا من المعارف العقلية هى المبادئ الأولى . تلك المسألة نجدها بكل تفاصيلها عند دوفرنى . ولايمكننا الادعاء أن مثل هؤلاء الباحثين أرادوا لوى الحقائق بهدف إرجاع الفضل لفيلسوف مسيحي

Gilson (E) : Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin dans Archives ^(١)

d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 1ère année, 1926-1927, Paris 1926, p 48 à 53

Ibid p. 53

^(٢)

De wulf (M) : Histoire de la philosophie médiévale. Tome I: Des origines jusqu'à ^(٣)

Thomas d'Aquin, Louvain 1924, p, 327

لأفيلسوف مسلم ، إنما كل ما في الأمر أن هؤلاء كانوا يجهلون النصوص
السينوية المتضمنة لهذه الأفكار المعنية وقت أن وضعوا أبحاثهم .

ومثل ابن سينا أكد دوفرني وحدة النفس إنطلاقا من لاماديتها ومن
بساطتها المطلقة . وصحيح أن النفس لها العديد من الملكات ولكن هذه
الملكات لا تنقسم النفس لأنها ليست سوى عمليات تقوم بها النفس
الواحدة . ومثل ابن سينا كذلك أكد أن كل إنسان يشعر أنه هو الذي
يقوم بعدة عمليات : فهو الذي يدرك ، وهو الذي يعرف وهو الذي
يريد ، وهو الذي يرغب ، وهو الذي يحب ويكره . كل ذلك دون أن
تعدد ذاته . يقول ما يذكرنا بابن سينا .

«Une est substantia animae humanae, ... Ego sum quae intelligo, quae
scio, quae cognosco, quae volo, ... Ego, inquam, una et indivisa»

« إن الجوهر الحيواني الإنساني واحد .. فأنا الذي اعقل ، وأنا
الذي أدرك ، والذي أعرف ، والذي أريد ... ومع ذلك فأنا واحد ولا
منقسم » (١) .

وهو مثل أرسطو يعرف النفس بأنها الصورة الجوهرية للجسم .
ولكنه تخفيفا لوطأة هذا التعريف الجريء وتحاشيا للاصطدام بالعقيدة
يتكرر تشبيهات لهذه العلاقة الوثيقة التي تربط النفس بالجسم ، منها أن
علاقة النفس بالبدن مثل علاقة عازف الكمان بآلته (٢) .

D'Auvergne : De Anima, cap. III, Pars. 10 a,dans Gilson opcit p.54

(١)

De Wulf (M) : Opit p. 326

(٢)

وهو إذا كان قد أخذ من ابن سينا ماأخذ سواء صرح بذلك أم لا فهو لايتراجع عن مهاجمته بقسوة إذا اقتضى الأمر . بل كان في بعض الأحيان يستنتج من مبادئ ومن قضايا الشيخ الرئيس أخطر النتائج التي لم ينطق بها وإن كان مذهبه يمكن أن يؤدي إليها ثم يهاجمه محملا الشيخ الرئيس وزرها . ولنضرب مثالا على ذلك . كان ابن سينا تطبيقا لمبدأه الشهير : المادة هي مبدأ التفرد ، قد جعل من البدن علة لتفرد النفس . وكان ابن سينا يعتقد أن الحياة الدنيا تخلق علاقات خاصة ووثيقة بين الجسم والنفس وهذه العلاقات لا تنفى بفناء البدن بل تتحول إلى خصائص مميزة للنفس في الحياة الأخرى . ومعنى هذا أن النفوس تتميز فيما بينها بعد الموت كما كانت تتميز فيما بينها في الحياة الدنيا . وتوضيحا لذلك نقول أن النفس تستخدم البدن طوال الحياة الدنيا كأداة للمعرفة ولنشاطها العقلي . وهذا النشاط الذى ساهم فيه البدن لايتلاشى بعد الموت بل هو الذى يستمر يميزها عن غيرها بالرغم من إختفاء أداته الأرضية أى البدن . وجاء جيوم دوفرنى ليستنتج أسوأ النتائج من نظرية ابن سينا هذه : فقد أكد أنه وفقا لابن سينا تتحد النفس بغيرها من النفوس على أثر الموت لإختفاء علة تميزها وهو البدن . ولعل مما حمل أسقف باريس على مهاجمة ابن سينا هو أن هذا الأخير كان يؤكد التصور الحسى لنعيم الجنة وهو ماكان يحاربه دوفرنى وغيره من الحريصين على مفاهيم المسيحية ^(١) .

٢ - موقفه من العقل الفعال :

من أهم القضايا النفسية التى شغلت جيوم دوفرنى قضية العقل

الفعال إذ وجدت في زمنه ضلالة شهية هي ضلالة وحدة الفعل الفعال التي ينسبها هو للأرسطيين وخاصة لابن سينا . وكان ابن سينا قد ذهب - كما سبق أن بينت - إلى أن العقل الفعال جوهر مفارق وهو العقل المحرك للفلك العاشر والأخير وهو العلة الفاعلة والغائية للنفوس الإنسانية ، وإلى أن سعادة النفوس البشرية تبعاً لذلك تتمثل في اتصالها بالعقل الفعال المفارق هذا . ولم يكن في استطاعة جيّوم دوفرنى قبول ماذهب إليه ابن سينا في تصويره للكون من أن العقل الفعال جوهر مفارق تشارك فيه كل النفوس وهو واهب الصور *Dator formarum* بمعنى أن نفوسنا تفيض عنه . لم يكن في استطاعته قبول هذا الرأي لتعارضه مع مفهوم عقائدى مسيحي هام ألا وهو أن الله هو خالق كل شيء مباشرة وبدون وسائط ، فكيف يكون الله هو خالق كل شيء إذا كان لم يخلق النفوس البشرية . وكان المخرج الوحيد من هذا المأزق هو استبدال الله بالعقل الفعال . الله عند دوفرنى يلعب إذن دور العقل الفعال السيناوى فهو فضلاً عن خلقه للنفوس يشرق عليها فتدرك . وهو مفارق لها ومتعال عليها . وبهذا يكون دوفرنى قد نجح في التوفيق بين التراث الأوغسطينى وبين السيناوية (١) .

وكان جيّوم يعرف أن كافة المشائين سواء أكانوا عرباً أم مسيحيين معاصرين له يؤكّدون تكوين النفس من عنصرين : عنصر سلبى هو العقل المادى *intellectus materialis* (وهو الذى سيسميه توماس الأكوينى بعد ذلك بالعقل الممكن *intellectus possibilis*) يتقبل فعل الإدراك ، وعنصر فعال هو الذى يقوم بهذا الإدراك ونعنى به العقل الفعال . وهذا

العقل هو الذى يحول المعقولات من القوة إلى الفعل ، وهو أشبه مايكون بالنور الذى يجعل الألوان مرئية بالفعل بعد أن لم تكن كذلك بدونهُ أى وهى غارقة فى الظلام . ومرة أخرى لم يكن فى استطاعة جِيوم دوفرنى هذا الرائد الذى أقبل بعقل متفتح على تراث العرب واليونان (الوثنيين فى رأيه) ، لم يكن فى استطاعته قبول مثل هذا التقسيم الذى يهدد وحدة النفس التى كان يحرص عليها أشد الحرص . فالنفس عنده لامنقسمة *impartibilis* فلا مجال إذن للحديث عن عقل منفعل وعن آخر فعال . ووجد دوفرنى نفسه يواجه مشكلة عويصة هى مشكلة المعرفة . كيف تم المعرفة إذا كان لابد من رفض عقل فعال مفارق يشرق بها على العقول ؟ واعترف دوفرنى أن هذه المشكلة لم تجد حلا نهائيا حتى الآن . وبدلا من أن يأس حاول بإصرار رائع أن يجد حلا لما يبدو بلا حل . ووجد الحل عند العقيدة فهى الحقيقة المطلقة . والعقيدة تقدم النفس الإنسانية على أنها على مشارف إلتقاء عالمين ، العالم الحسى والذى تشارك فيه بالجسد ، والعالم الآخر الذى هو عالم الخالق والذى هو بمثابة المرآة التى تعكس كل المعقولات الأولى . والخالق ماثل دائما أمام عقل الإنسان وفيه يمكن لهذا العقل أن يطالع المبادئ الأولى للعلم والأخلاق . إن الله هو بمثابة الكتاب الطبيعى للعقل الإنسانى يقول :

« *Creator ipse liber est naturalis et proprius intellectus humani* »

أى « إن الله هو بمثابة الكتاب الطبيعى بالنسبة للعقل الإنسانى » ^(١) .

(١) Gilson (E) : Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin, dans Archives

d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 1ère année, 1926-1927, Paris 1926, pp 58, 66, 71

رفض إذن تقسيم النفس إلى عقليين واعتبرها واحد هي العقل المادى ، ومعنى هذا أنه رفض تماما مفهوم العقل الفعال سواء أكان واحدا وخارج النفوس البشرية كما هو عند ابن سينا ، أم كان متعددا بتعدد النفوس كما سيقول فيما بعد توماس الأكويني . ولم يكتف بهذا بل قدم دوفرنى الأدلة والبراهين على عبث القول بهذا المفهوم . وأول الأدلة التى يقدمها دوفرنى يقوم قياسا على الإحساس : فكما أن الإحساس يتم نتيجة وجود محسوس يحس به العضو الحاس دون أن تكون ثمة حاجة لوجود ملكة فعاله وسيطه تجعل العضو الحاس يدرك المحسوس ؛ كذلك وبالقياس على هذا لا داعى لافتراض وجود عقل فعال وسيط بين العقل الممكن وبين العقولات . يقول فى كتابه فى النفس :

«Sicut non est sensus agens, ut it a dicatur, inter sensibilia et sensum, medicus, it non est necesse ut sit intellectus agens inter intelligibilis et intellectum materiale»

أما ثانى أدلته على استحالة وجود ما يسميه المشاؤون بالفعل الفعال فهو أن القول بهذا العقل يتعارض وبساطة النفس التى لا يمكن أن تتكون من عقليين عقل ممكن وعقل فعال . كما قدم دوفرنى مجموعة من الأدلة تقوم على أوجه التقصير والنقص العديدة الموجودة فى ذات نظرية العقل الفعال كما وردت بأشكال متنوعة عند معاصريه من المشائين . وهو فى أدلته هذه يكشف عن فهم عميق لصعوبات ومشاكل ولأضرار مشكلة النفس ، وعن إصرار على رفض نظرية وحدة النفس التى اعتبرها هو

نظرية مشائية عربية قال بها كل المشائين العرب بينما هي في حقيقة أمرها نظرية رشيديّة (١) .

وعندما تخلص دوفرنى من العقل الفعال جعل الله يلعب الدور الأعظم في عملية المعرفة . فالله هو الذى يمنح المعقولات الأولى عن طريق الإشراف على العقل . والنصوص المقدسة جميعها تؤكد أن المبدأ الذى يضىء نفوسنا أسمى من هذه فهو الله ولأحد غيره (٢) . ومعنى هذا أن العقل الإنسانى مجرد استعداد للمعرفة خال من أية أفكار فطرية ، والله هو الذى يحول هذا الاستعداد من القوة إلى الفعل بواسطة الإشراف . وبدون الله يعجز عقلنا عن الإدراك الفعلى ، لأنه قبل الإشراف يكون في سلبية مطلقة . على أن الله لا يحول هذا الاستعداد من القوة إلى الفعل فحسب بل هو كذلك يث فيه المعقولات (٣) . والله يشرق على العقول البشرية العادية بالمعارف المختلفة التى يكتسبها العقل على المستوى الطبيعى ، كما يشرق على عقول الأنبياء بالحكمة . ولنا أن نسأل هل اعتقد دوفرنى أن النشاط الناجم عن الإشراف الإلهى يرجع الفضل فيه لله وحده أم اعتقد أن للإنسان دورا في عملية الإدراك ؟ ولا ننكر أن دوفرنى طرح على نفسه نفس السؤال ولكنه لم يهتد إلى حل واضح وحاسم (٤) .

(١) De wulf (M) : Histoire de la philosophie médiévale. Tome I Des origines jusqu'à

Thomas d'Aquin, Louvain 1924 p. 327

Gilson : Op cit p. 62

(٢)

D'Auvergne : De Anima, cap. VII, pars 6, dans De Wulf : Histoire de la philosophie médiévale, tome I, p. 327-328

(٤)

Gilson (E) : Op cit pp. 72,77,78

وصحيح أن جيّوم لم يقل أبدا صراحة أن الله هو العقل الفعال ولكنه جعله يلعب الدور الإشرافي الذي كان يلعبه هذا العقل المفارق في مذهب ابن سينا ، وبهذا يكون دوفرني أول من قال بين الفلاسفة المسيحيين بهذا المفهوم في محاولة للتغلب على مشاكل القول بالعقل الفعال .

وفي « في العالم » يعرض طويلا لفكرة ينسبها لتلاميذ أرسطو . والنفس بمقتضى هذه الفكرة إذا أصبحت شبيهة بالعالم المعقول حققت سعادتها . وهو لا يرفض هذه الفكرة بل على العكس يراها تؤكد فكرة أخرى طريفة تمسك بها وبمقتضاها يكون العقل مخزنا للصور العقلية التي يكتسبها . أما الفكرة الأولى فمن الجلي أن ابن سينا - كما سبق أن بينت - هو أول من قال بها بين المشائيين . وعرض جيّوم شديد الشبه بنصوص ابن سينا في الإلهيات مما يجعلنا على يقين من أخذ جيّوم عن الشيخ الرئيس من جهة ، ومن اعتقاده أن ابن سينا هو ممثل المشائية العربية من جهة أخرى ^(١) . ومثل هذا الفهم الخاطئ لحقيقة ابن سينا له ما يبرره . فلم يكن دوفرني قد إطلع على فاتحة الشفاء وهي الفصل الأول من مدخل المنطق حيث يذهب ابن سينا إلى أنه سيعرض في الشفاء لما صحح من العلم عن الأقدمين مع إضافة ما يراه صحيحا . فابن سينا ليس شارحا لأرسطو فحسب بل هو يعرض للمذهب الأرسطي كما يعرض لمذاهب الآخرين من الأقدمين اليونان ومن الأسلاف المسلمين . خلط إذن دوفرني بين ابن سينا وبين سائر المشائيين وثمة أدلة عديدة على ذلك . ففي « العالم »

De Vaux (R) O.P: Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des (١)

XII-XIII siècles, Librairie philosophique J. Vrin 1934, p. 33-34

يتحدث عن مفهوم « الخلق » عند أرسطو وكيف أنه يتم بواسطة الفيض من خلال عقول عشرة ! ولو كان عرف أرسطو جيدا لأدرك أنه ما كان له يتحدث عن « الخلق » ولا عن « الفيض » . ولو كان يعرف ابن سينا جيدا لتبين أن الشيخ الرئيس كثيرا ماغنى منحأ أفلاطونيا كما فعل في نظريته في العالم حيث ابتعد تماما عن أرسطو . ولو كان دوفرنى قد أدرك أن المشائين يختلفون فيما بينهم وإن جمع بينهم الانتهاء المدرسة أرسطو لتبين أن ابن سينا غير ابن رشد (١) .

حارب دوفرنى إذن ابن سينا بقدر مأخذ عنه وهو لم يترك ما أخذه هذا دون مساس بل عدل فيه وجرده من كل ما قد يصطدم بالعقيدة المسيحية . ونظريته في النفس بالذات تعكس نزعة التوفيقية التي مثلت الطابع المسيطر على الفلسفة قبل منتصف القرن الثالث عشر . لقد وفق دوفرنى فيها بين نظرية التجريد الأرسطية من جهة ، وبين التصور السيناوى للعقل العقال المفارق أو واهب الصور من جهة ثانية ، وبين النظرية الأوغسطينية للإشراق الإلهى من جهة ثالثة (٢) .

إخترت جيوم دوفرنى بالذات لأعرض لنظرية النفس عنده لأبين كيف كان أول تعامل للعقلية اللاتينية المسيحية مع نظرية النفس السيناوية . أما توماس الأكوينى الذى سأعرض له في الفصل التالى فهو خير مثال على تعامل المشائية المسيحية مع المذهب السيناوى .

* * *

Ibid p.30, et Duhem (P) : Le système du monde, Tome V Paris 1915

(١)

Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle, p. 156

(٢)

الفصل الثالث

نظرية النفس عند توماس الأكويني

تميز توماس الأكويني بمحاولته بناء نسق فلسفى لاهوتى مسيحى جديد مستعينا بعناصر من فلسفات شتى فأخذ عن الأرسطية وعن المذاهب الفلسفية الإسلامية العربية وعن الأوغسطينية والأفلاطونية المحدثه . إلا أن توفيقه لم يكن - والحق يقال - مجرد تلفيق بل كان تعمقا فى تلك الفلسفات المختلفة واختيار ما يصلح منها لبناء مذهبه المسيحى . أى أنه حاول بلغة العصر توظيف العناصر الفلسفية واللاهوتية القديمة توظيفا جديدا ؛ ولقد فعل ذلك بلغة صافية واضحة وبمصطلحات دقيقة كل الدقة .

ولعل فى مقدمة المشاكل الفلسفية التى عنى بها هذا الفيلسوف اللاهوتى مشكلة النفس الإنسانية . تناول هذه المشكلة فى العديد من مؤلفاته ولكنه عالجها بشكل خاص فى تفسيره لكتاب النفس لأرسطو « Commentarium in Aristotelis librum de Anima » وفى الخلاصة ضد الأجانب « Summa contra Gentiles » ، وتناولها خاصة فى خلاصته اللاهوتية فى المباحث الواقعة بين المبحث الخامس والسبعون والمبحث التسعين . ومن المعروف أن معالجة توماس فى تلك الخلاصة هى خير تصوير لنظريته فى النفس نظرا لكون هذه الخلاصة تحتوى على خلاصة فكره .

ولقد سبق لى أن عرضت لمشكلة النفس عند الأكويني فى

دراستى للرشدية اللاتينية (١) ، وأنا إذ أعرض مرة ثانية لذات المشكلة فى هذه الدراسة إنما أفعل ذلك لدراسة نقاط مررت بها مروراً سريعاً فى دراستى السابقة لأنها لم تكن تمثل لموضوعى أهمية جوهرية ، واحتاج للتعلم فيها فى هذه الدراسة نظراً لأهميتها لما أنا بصدد الآن .

١ - ماهية النفس :

رأى توماس الأكوينى أن من واجبه قبل أن يعرض لمفهومه عن ماهية النفس أن ينقض آراء الفلاسفة السابقين الذين يزعمون أن النفس جسم . وهو يعرض لهذه الآراء بدقة وأمانة شديدتين ثم يقوضها ببراعة جدلية فائقة اكتسبها بالطبع من تدريسه الطويل ومن دخوله فى المناقشات الفكرية العديدة التى كانت تزخر بها جامعة باريس . ويتبى الأكوينى إلى أن : « النفس يقال لها المبدأ الأول للحياة فى ما يقال له حتى عندنا لأننا نقول حياً لما له نفس ، وأما ما لا نفس له فنقول له عارياً من الحياة . وأخص مظهر للحياة فعالان : الإدراك والحركة » (٢) . ويثبت أن أى جسم لا يصلح مبدأً أولياً للحياة ليتبى إلى أن : « النفس التى هى المبدأ الأول للحياة ليست جسماً بل فعلاً للجسم كما أن الحرارة التى هى مبدأ التسخين ليست جسماً بل فعلاً للجسم » (٣) . إن الجسم الحى ليس حياً إلا بسبب علة أخرى ليست من ذات طبيعته وهى التى تنقل له الحياة وما هذه العلة إلا النفس . ولو كانت النفس جسماً لكانت كل الأجسام

(١) انظر أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى ص ٣٥١ إلى ٣٦٩

(٢) الخلاصة اللاهوتية للكتاب الثانى ، الفصل الأول من المبحث ٧٥ ص ٢٥٠ -

(٣) نفس المصدر السابق ص ٢٥١ - ٢٥٢ .

حية وهذا ليس صحيحا^(١) . النفس إذن ليست مادة كما كان يدعى العديد من معاصري الأكويني مسaire وتأثرا برأى الفيلسوف اليهودى ابن جبرول ، بل هى فى آن واحد مبدأ للوجود ومبدأ للحياة . إن للإنسان العديد من النشاطات الحيوية التى تتم من خلال أجهزته وآلاته المختلفة إلا أنه ليس بالإمكان إطلاقا على مبدأ أى منها لفظة النفس فلا يمكن مثلا أن ندعى أن العين هى النفس على أساس أنها مبدأ الرؤية . الأمر يحتم منطقيا وجود مبدأ واحد لكل العمليات الحيوية والنشاطات الإنسانية يربط بينها ويحقق وحدة الكائن الحى الذى تنسب له هذه العمليات والنشاطات وما هذا المبدأ إلا مانطلق عليه إسم النفس . ولعلنا نلاحظ أن الأكويني أكد على أن النفس هى فى آن واحد مبدأ للحياة ومبدأ للوجود وهذا هو الجديد الذى أتى به : ففى رأيه ليمارس الكائن الحى نشاطاته الحيوية لابد أن يكون حيا والحى لابد وأنه موجود . وبما أن النفس مبدأ للوجود فهى صورة لموضوعها أى للبدن . « النفس العاقلة صورة مطلقة لاشئ مركب من هيولى وصورة »^(٢) ، هذا ما أكدته الأكويني معارضا رأى شاع فى زمنه وأخذ به الكثيرون ونعنى به أن النفس مركب من مادة وصورة وهو ما سأعرض له بالتفصيل عند تناولى لموضوع خلود النفس .

وبما أن النفس الإنسانية ليست جسما أى ليست مادة كما أنها ليست مركبا من جسم ومن صورة ؛ وبما أنها صورة مطلقة فلا بد أنها

(١) Elisé Vincent Maunus : St Thomas et la philosophie cartésienne. Etudes (١)

De doctrines comparées, Paris 1980, Tome I. p.147

In Aristotelis librus de Anima ,liber primus, lectio XIV n: 209. Marietti Editio(٢)

tertio, 1948, 55

(٣) الخلاصة اللاهوتية الجزء الثانى ، المبحث ٧٥ ، الفصل الثانى ص ٢٥٩

جواهر قائم بذاته substance . ويقدم الأكوييني العديد من الأدلة على جوهرية النفس ، أولا أن الجوهر هو الحقيقة الثابتة التي لا تتغير إنما تتوالى عليها التغيرات الخارجية التي تكون هي موضوعها وهذا هو حال النفس فهي تفكر وتحب وتكره وتريد ومع اختلاف هذه الأفعال تظل كما هي ^(١) . وثاني الأدلة أن النفس الإنسانية قادرة على إدراك طبائع الأجسام ومعنى هذا أنها ليست جسما وإلا لما استطاعت إدراك أشباهها من الأجسام . كما أنها ليست قائمة في عضو وإلا حالت الطبيعة المادية الخاصة بهذا العضو دون إدراكها لسائر الأجسام . النفس العاقلة إذن أو العقل له « فعل بذاته يستقل به دون الجسم » أو بصيغة أخرى « النفس الإنسانية التي يقال لها عقل شيء مجرد وقائم بنفسه » ^(٢) . وغنى عن القول أن اعتبار النفس جوهر قائم بذاته هو خروج سافر على أرسطو الذي كان لا يواجه النفس إلا من منظور علاقتها بالجسم ، وإلا من حيث هي أحد عنصرى الجوهر الإنسانى ، أى من حيث هي صورة للبدن . وكنت قد أوضحت هذا الخروج على أرسطو فى عرض دراستى للرشدية اللاتينية وأشارت إلى أن تمسك الأكوييني بجمهورية النفس وبكونها مبدأ قائم بذاته يجعل منه تلميذا لابن سينا وليس لأرسطو ^(٣) . لقد لجأ توماس الأكوييني إلى ابن سينا فى تعريفه للنفس فى كتاب النفس من الشفاء لأن من شأن هذا التعريف الاتفاق والعقيدة ، أما تأويل ابن رشد فى شرحه لكتاب النفس فكان مما يصطدم بالعقيدة ولذا فضل الأكوييني السلامة . وصحيح

Maumus: St Thomas et la Philosophie comparée p. 150 à 152

(١)

(٢) الخلاصة اللاهوتية : الجزء الثانى ، المبحث ٧٥ ، الفصل الثانى من ص ٢٠٣

(٣) أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى ص ٣٥٦ .

أن الأكويينى كان يعتقد أن كتاب الشفاء ماهو إلا شرح لأرسطو إلا أنه كان بمقدوره تبين خروج ابن سينا على أرسطو خاصة بعد اطلاعه على كتاب النفس لأرسطو فى ترجمته عن الأصل اليونانى والذى لم يرد فيه بالطبع أن النفس جوهر قائم بذاته . ومعنى هذا أن الأكويينى اختار الحل السيناوى عن وعى ، وابتعد عن الحل الأرسطى مختاراً . ولزيد من الإيضاح لماهى النفس عن الأكويينى لابد من معالجة علاقة النفس بالبدن عنده .

٢ - علاقة النفس بالجسم :

إذا كانت النفس جوهر قائم بذاته عند الأكويينى فهل هى الجزء الأهم فى الإنسان بحيث يمكننا القول أن الإنسان هو النفس ؟ ينفى القديس الملاكى مثل هذا القول بحزم متمسكاً بمقولة أرسطية هامة وهى أن الإنسان جوهر طبيعى ، وبما أنه كذلك فهو مركب من مادة وصورة ، أو من جسم ونفس ، وإن كانت هذه النفس جوهر قائم بذاته . يقول « و الدلالة بالحد فى الأمور الطبيعية ليست على الصورة فقط بل على الصورة والمادة فكانت المادة داخلة فى حقيقة النوع فى الأمور الطبيعية ، ولكن ليس المادة المعينة التى هى مبدأ التشخص بل المادة المشتركة فكما أن من حقيقة الإنسان الجزئى أن يكون مركباً من نفس ولحم وعظام معينة كذلك من حقيقة الإنسان الكلى أن يكون مركباً من مطلق النفس واللحم والعظام ، لأن كل مايشترك فيه جوهر جميع الأشخاص المتدرجة تحت نوع يجب أن يكون من جوهر ذلك النوع » ويحتتم استدلاله قائلاً : « ويتضح أن الإنسان ليس النفس » (١)

(١) الخلاصة اللاهوتية : الجزء الثانى ، المبحث ٧٥ ، الفصل الرابع ، ص ٢٥٧ .

بكل وضوح إذن يقول إن النفس هي صورة الجسد وبهذا يكون نظر للإنسان نظرة الفيلسوف الطبيعي الذي يعتبر الإنسان مثله مثل كل الجواهر الطبيعية مركبا من مادة وصورتها . إن النفس هي إذن صورة الجسم *forma corporis* أى هي صورة مادية *forma materialis* وبالتالي فهي في آن واحد كمال الجسم كما هي كمال للنوع . وتأكيده توماس الأكويني وهو في عرض تحديده لعلاقة النفس بالجسم على أن الأولى صورة للثاني وكال أول له جعله يختلف مع ابن سينا اختلافا لم يلاحظه من الباحثين إلا باحث ياباني تناول موضوع النفس عند كل من أرسطو وابن سينا والأكويني في دراسة حديثة صدرت في جامعة طوكيو . لقد تنبه هذا الباحث إلى أن ابن سينا فرق بين مفهوم الصورة والكمال وإلى أنه ذهب إلى أن النفس كمال للبدن وإن لم تكن صورته . أما الأكويني فقد رفض تماما فكرة احتمال أن تكون النفس هي المبدأ أو العلة الخارجية للجسم مثل الربان بالنسبة للسفينة ، ومثل المحرك بالنسبة للجسم المتحرك ، وهو مازهد إليه ابن سينا . وأكد الأكويني أن النفس لو كانت مبدأ خارجيا لكان لها وجود *esse* خارج الجسم وليس هذا صحيحا لأن كل من الجسم والنفس يكونان جوهرًا واحدًا . يقول في الخلاصة اللاهوتية « باعتبار أن النفس هي صورة البدن فليس لها وجود منفرد عن وجود البدن بل هي متصلة بالبدن مباشرة بوجودها لأن كل صورة أيضا إذا اعتبرت من حيث هي فعل كانت بعيدة جدا عن المادة التي هي موجودة بالقوة فقط » ^(١) . أى أن الأكويني ذهب إلى أن النفس صورة البدن *forma* وكاله أى فعله الأول *actus primus* في آن واحد ، والفعل الأول

(١) الخلاصة اللاهوتية في الجزء الأول ، البحث ٧٦ الفصل السابع ص ٢٩٢ .

هنا بمعنى الكمال أما الصورة فبمعنى المثال *eidos* ، معتقدا أن الكمال والصورة ماهما إلا شيء واحد عند أرسطو ^(١) . يقول في شرحه لكتاب النفس الأرسطى :

«*Et utitur tali demonstratione, illud quo est primum principium vivendi est viventium corporum actus et forma : sed anima est primum principium vivendi his quae vivunt : ergo est corporis viventis actus et forma* » ^(٢)

ويقول في الخلاصة اللاهوتية « كون النفس صورة حالة في مادة جسمانية أو محصورة بأسرها فيها ليس لأجل كما لها فلا يتمتع عدم كون قوة من قواها فعلا للجسم وإن كانت هي بحسب ذاتها صورة للجسم » ^(٣) ، وهذا النص يوضح لنا كيف أن النفس هي في أن واحد صورة للجسم وكال له فهي صورة للجسم من حيث ماهيتها ولكنها من حيث وظيفة إحدى قواها ، وهي بالطبع القوة العاقلة ، كمال أو فعل له .

مالذى حدى بتوماس الأكويني إلى رفض كون النفس علة خارجية للجسم ، أى ما الذى حدى به إلى رفض التصور الأفلاطونى والسيناوى ؟ لابد أن الأكويني اعتقد أن اعتبار النفس علة خارجية معناه افتراض أن لديها في ذاتها طبيعة كاملة مما يتعارض مع فكرة أساسية عنده وهي أن اتحاد النفس بالبدن إنما هو اتحاد ضرورى وطبيعى ^(٤) .

(١) Noriko Ushida : Etude comparée de la psychologie d'Aristote, d'Avicenne et de

Saint Thomas d'Aquin, Tokyo 1968

In Aristotelis librum de anima, lib. II, lectio III, n-253, p.67 (٢)

(٣) الخلاصة اللاهوتية ، الجزء الأول ، المبحث ٧٦ ، الفصل الأول ٢٧١ .

Noriko Ushida : Etude comparée, p. 39 (٤)

لا يمكن بعد هذا العرض إلا الإقرار بجرأة الأكويني الشديدة في تمسكه بالرؤية المشائية لعلاقة النفس بالبدن . كان من الأفضل له الاقتراب من المفهوم الأفلاطوني السيناوي ، والابتعاد عن هذا المفهوم الأرسطي الشائك الذى يهدد مفهوم مصير النفس الفردية الذى تتمسك به العقيدة ... أى عقيدة . ولقد حاول الأكويني معالجة حدة موقفه الأرسطي هذا بأن تمسك بكون النفس هى فى نفس الوقت جوهر قائم بذاته وهو ماذهب إليه أفلاطون وابن سينا من بعده . إلا أن هذا الحل لم يكن موفقا إذ بدى بوضوح تلفيقا سهلا المقصود به المحافظة على المفهوم الأرسطي من جهة ، والاتفاق مع العقيدة من جهة أخرى . وإذا كان هذا رأينا فللتوماوين رأى آخر إذ رأوا أن « تلفيقه » هذا هو توفيق موفق تماما . فعندهم أن توماس الأكويني تجنب بمقتضاه النظرة المادية التى ترى الإنسان مجرد سجين لشروط مادية بعينها سواء أكانت هذه الشروط فيزيقية - ميكانيكية كما ذهب ديمقريطس قبل الميلاد أو اقتصادية كما ذهب ماركس منذ قرن . كما أنه - فيما يذهب التوماوين - تجنب بواسطة « توفيقه » هذه النظرة الروحانية الصرفة التى ترى أن أفضل ما فى الإنسان روحه وبالتالي تفصل بين هذه الروح وبين الجسد معتبة أن الإنسان كالملاك الحبيس فى جسم . ولقد تزعم هذه النظرة أفلاطون وتجلت مرة أخرى عند ديكارت . إن النظرة المادية البحتة فى رأيهم مجرد لغو يحاول أن يفرض معان لا وجود لها كما أن تفسير المعرفة وبالذات المعرفة العقلية يصبح محالا معها . كما أن النظرة المثالية المبالغ فيها تقسم وحدة الإنسان الحقيقية . والحل الأرسطي التوماوى فى نظر أنصار الأكويني هو الحل الأوحى الذى يتيح التخلص من هذا المأزق ^(١) .

قلنا إن النفس هي صورة البدن وهي كماله في آن واحد فهل كان الأكويينى يقصد بالنفس هنا كل قوى النفس أم كان يقصد قوة بعينها ؟ إن المدقق في نصوص الأكويينى سرعان ما يتبين أنه كان يقصد النفس العاقلة فحسب . ولتفسير ذلك نقول إن النفس عنده كانت هي مبدأ الحياة كما سبق أن بينا ، وبما أن أرسطو أثبت أن طبيعة كل شيء تظهر من فعله ، وبما أن الفعل الخاص بالإنسان بما هو إنسان هو التعقل لأنه الملكة التي يتميز بها على جميع الحيوانات الأخرى ، وبما أن كل شيء يتحدد نوعه بواسطة صورته فيلزم إذن أن يكون المبدأ العقلى هو صورة الإنسان الخاصة . يقول : « فإذاً هذا المبدأ الذى نعقل سواء سمي عقلا أو نفسا عاقلة هو صورة البدن ، وهذا البهتان أورده أرسطو في كتاب النفس » (١) .

ادعى الأكويينى أنه سار على نهج أرسطو في دعواه أن النفس جوهر مفارق فهل هذا صحيح ؟ يقول أرسطو في كتاب النفس « أما فيها يختص بالعقل فيظهر أنه يتولد فينا كأن له وجودا جوهريا ولا يخضع للفساد » (٢) وقد يبدو هنا أن أرسطو يقول بالفعل بأن النفس جوهر مفارق لا يخضع للفساد ولكن ثمة نصوصا أخرى تحسم الموقف . يقول في ذات الكتاب إن النفس بالضرورة جوهر بمعنى أنها صورة جسم طبيعى ذى حياة بالقوة « ولكن هذا الجوهر كمال أول ، فالنفس إذن كمال أول لجسم له هذه الطبيعة .. » (٣) ويقول معرفا النفس « فهي جوهر

(١) الخلاصة اللاهوتية : المبحث ٧٦ ، الفصل الأول ، ص ٢٦٨ .

(٢) أرسطو كتاب النفس ، ترجمة د. أحمد فتود الأملاني - عيسى البابى الحلبى -

الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٥٢ ص ٢٧ .

(٣) نفس المرجع السابق ص ٤٢ .

بمعنى صورة ، أى ماهية جسم ذى صفة معينة » ^(١) واضح أن الجوهر عنده يعنى الصورة . والوحيد الذى ذهب قبل الأكويني إلى أن النفس جوهر قائم بذاته كان ابن سينا ، وبالرغم من أن الفيلسوف الملائكى لا يذكر الشيخ الرئيس كمصدر لفكرته هذه إلا أن الأمر لا يحتاج لمناقشة : لقد أخذ الأكويني حل هذه المشكلة من ابن سينا .

تمسك الأكويني بأن النفس من جهة معينة مفارقة للبدن . وصحيح أن أرسطو لمح لهذه الفكرة في كتاب النفس إلا أنه فعل ذلك بعبارات غامضة تحمل التأويل إذ يقول « فيما يخص العقل ، والقوة النظرية ، ليس الأمر واضحاً بعد ، غير أنه يبدو أن ههنا نوعاً من النفس مختلفاً ، وأنها وحدها يمكن أن تفارق الجسم ، كما يفترق الأذى عن الفاسد » ^(٢) . لم يؤكد أرسطو مفارقة النفس للجسد بل اكتفى بالقول بأن الأمر يبدو كذلك ، أما الأكويني وكل المشائين المؤهلين سواء أكانوا مسلمين أم مسيحيين فقد أكدوا هذه المفارقة باعتبارها مفارقة عقلية تتم بواسطة النشاط العقلى المتمثل فى عملية التجريد ، أى تجريد الصور النوعية الموجودة بالقوة فى المعطيات المحسوسة أو فى الصور الحسية التى تدخل هذه المعطيات فى تكوينها . ولقد ذهب الأكويني إلى أن الإدراك العقلى عملية تجريدية تنصب على الصور المعقولة اللامادية الكلية التى لاصلة لها بالمادة . إذن الإدراك العقلى فى حد ذاته لا يحتاج إلى الجسم بل هو من شأن النفس وحدها . يقول فى مسائل فى النفس : « ولذا يجب أن تعمل النفس العاقلة من حيث هى كذلك طالما هى تمارس عملها

(١) نفس المرجع السابق ص ٤٣ .

(٢) نفس المرجع السابق ص ٤٧ .

دون أية مشاركة من الجسم . وبما أن الشيء الذى يعمل من حيث هو كذلك يكون بالفعل فإن النفس العاقلة يجب أن تكون جوهرتها قائمة في ذاتها ولا تعتمد على الجسم » (١) .

وبهذا يكون الأكويى قد أثبت أن النفس جوهر قائم بذاته اعتدادا على الطابع الموضوعى لوظيفتها وليس استنادا إلى طابعها العاقل ، أى أنه أثبت ذلك اعتدادا على وجودها وليس على ماهيتها (٢) .

وبالرغم من إثباته لمفارقة النفس عن البدن من حيث عملها التجريدى إلا أنه ربط بينها وبين البدن مرة أخرى من حيث إحتياجها لهذا البدن في وظائفها الأقل شأنًا من وظيفة التعقل التجريدى . وصحيح أن النفس العاقلة تدرك الصور المعقولة أى الكلية اللامادية إلا أن هذه الصور ماهى إلا جواهر الأشياء المادية والجسمانية . والعقل لا يدرك هذه المحسوسات مباشرة بل يدركها عن طريق إدراكه لصورها الحسية أو الـ *phantasma* ، والصور الحسية بدورها مجردة تماما من المادة . والإنسان يدرك المحسوسات إدراكا أوليا بآلات جسمه وحواسه . ومعنى هذا أن النفس العاقلة تحتاج للجسم لتؤدى عملها ، فالجسم بآلته وحواسه هو الشرط المبدئى لعملها ، ومعنى هذا أن وظائف النفس النباتية والحساسة هى شروط لابد من توافرها لعمل العقل الإنسانى (٣) . واضح

Q. de anima I, d'après Noriko Ushida : Etude comparée, p. 103-104

(١)

Noriko ushida : Etude comparée, p.104

(٢)

In Aristoteles librum de anima, lib. I, lectio II, a 2 19 p. 7, et lib. III lectio XIII

(٣)

تماماً أن النفس العاقلة عند الأكويني تحتاج للجسم بقدر احتياجه هو إليها ، بل أن عملها لا يتم إلا بواسطة مهما كان عملها متعال على عمل الحواس . يقول الأكويني موضحاً هذا : « وبالتالي فإن نمط وجود النفس الإنسانية يمكن معرفته بواسطة عملها لأن النفس الإنسانية من حيث نشاطها المتعال على النظام المادى لها وجود متعال على الجسم ولا يعتمد عليه ، ولكن من حيث كونها تحقق بحكم طبيعتها المعرفة اللامادية ابتداءً من الأشياء المادية فإن نوعها لا يكتمل بداهة دون اتحادها بالجسم . وبما أن نوع الشيء لا يكتمل إلا إذا امتلك ماهو ضرورى لعمله الخاص ، فإن النفس بالتالى إذا كانت تحتفظ بوجودها السامى والمستقل عن الجسم عند اتحادها كصورة بالجسم فلا بد أنها تكون . فى هذه المسألة على مشارف الجواهر الجسمانية والجواهر المفارقة » (١) . واضح أن ثمة خلافاً آخر بين ابن سينا والأكوينى . فبالرغم من اتفاق الاثنين فى احتياج النفس فى عملها فإنهما يختلفان من حيث هدف احتياجها للجسم . فالأكوينى يرى أن هذا الارتباط بالجسم يتيح للنفس كما رأينا معرفة الأشياء بينما ابن سينا يرى أن الهدف من هذا الارتباط هو التحكم فى الجسم (٢) .

ومن الجلى بعد هذا العرض أن الأكويني خالف النظريات المعرفية السائدة فى عصره . خالف النظرية الأوغسطينية المتأثرة بأفلاطون عندما ذهب على عكس هذه إلى أن المحسوسات تؤثر فى الإدراك بواسطة الصورة الحسية . كما أنه خالفها عندما أكد أن العقل بالرغم من كونه

محدودا من حيث الإمكانيات يستطيع أن يكتسب المعرفة المتاحة له كعقل إنساني^(١) . وخالف كذلك النظرية الأفلاطونية التي لا تتيح للمحسوس إلا دورا ضئيلا في عملية المعرفة^(٢) . كما هاجم بعض ماجاء في نظرية ابن سينا المعرفية . ورفض ماذهب إليه ابن سينا من في رأيه أن الكليات التي هي الحقائق المجردة إنما هي قائمة بأنفسها وليست متحققة في مادة . لقد اعتقد ابن سينا أن الكليات أشبه ماتكون بمثل أفلاطون من حيث أن لها جودا مجردا سابقا ولكن بدلا من أن يجعلها موجودة في عالم المثل الذي يتوجه مثال الخير جعلها قائمة في العقول العشرة المفارقة . وهي تفيض عن هذه العقول فيضا تدريجيا حتى تنتهي إلى العقل العاشر وهو العقل الفعال الذي يفيض بها على نفوسنا . وبينما كان أفلاطون يعتقد أن المثال الذي يدرك تستقر صورته في العقل البشري ، اعتقد ابن سينا أن الكليات لا تستقر في هذا العقل إنما هي موجودة دائما في العقل الفعال وفي كل مرة يريد العقل البشري إدراكها عليه أن يلتفت إلى هذا العقل الفعال^(٣) . وفي رأى الأكويني أن العقل البشري لا يحتاج لسند إلهي كما ذهب أوغسطين لإدراك الكليات السامية . وتوحي نصوص أوغسطين في رأيه بأن ثمة تشابها بين عقلنا والعقل الإلهي . ويرفض الأكويني في الـ sentences وفي « وحدة العقل » وفي « مسائل في النفس » مفهوم الإشراف الإلهي الأوغسطيني وهو المفهوم الذي يشبه مثيله السينائي . إلا أنه في الخلاصة اللاهوتية - رغبة منه في التوفيق بين مختلف الآراء - يذهب إلى

(١) Contra Gentiles, II, 77, dans De Wulf Histoire de la philosophie, p. 18-19

(٢) الخلاصة اللاهوتية ، المبحث الرابع والثلاثون ، الفصل السادس ص ٤٠٢ إلى

٤٠٦ .

(٣) الخلاصة اللاهوتية ، المبحث الرابع والثلاثون ، الفصل الرابع ص ٣٩٨ .

أن الله بما أنه العلة الأول يمكن أن يكون هو العقل الفعال بالنسبة للنفوس البشرية ، وإن أكد وجود عقل فعال فردى فى نفس كل إنسان يخضع لهذا العقل الفعال الكلى . ولابد أن الأكويينى افترض وجود عقل فعال فردى حتى لا يمس مبدأ ميتافيزيقى هام قامت عليه ميتافيزيقاه ألا وهو أن الكائنات الممكنة تحمل فى ذاتها مبدأ فاعليتها ^(١) .

بقيت مشكلة أخيرة ضمن مشاكل علاقة الجسم بالنفس ونعنى بها مشكلة توفيت خلق كل من النفس والبدن : هل خلقهما الله معا أم خلق الواحد تلو الآخر ، وفى هذه الحالة أيهما كان أسبق ؟ هنا عارض الأكويينى كل حلول السابقين عليه من لاهوتى المسيحية ليأخذ برأى ابن سينا . فهو يرفض رأى كل من أوريجين وأوغسطين اللذين ذهبا إلى أن النفوس البشرية خلقت مع الملائكة قبل الأجسام وإن كانا مختلفا فى تعليل رأيهما وهو ما لا يعنينا . وأكد مثل ابن سينا أن النفس « خلقت مع البدن » ، ولكنه علل ذلك بكونها « فى طبعها صورة للبدن » ^(٢) .

ولقد جرتنا الحديث عن علاقة النفس بالبدن إلى الحديث عن العقل الفعال كما هو واضح من العرض السابق ولذا أرى ضرورة معالجة هذا المفهوم معالجة مستقلة .

٣ - العقل الفعال intellectus agens عند الأكويينى :

لمفهوم العقل الفعال أهمية قصوى عند كل المشائين المؤلحين فى العصور الوسطى سواء أكانوا مسلمين أم يهودا أم مسيحيين . فالعقل

De Wulf : opcit. p. 20

(١)

(٢) الخلاصة اللاهوتية : المبحث الثامن ، الفصل الرابع ص ٤٨١ الى ٤٨٣ .

الفعال هو أسمى قوى النفس البشرية ولقد اختلف هؤلاء المشاؤون بصلده فمنهم من اعتقد أنه واحد كلى تشارك فيه كل النفوس ومنهم من اعتقد أنه متعدد بتعدد النفوس . ولا يخفى على متأمل المشاكل المترتبة على الأخذ بأى من الرأيين .

ولقد ذهب الأكويينى إلى أن لكل نفس فردية عقلا فعالا خاصا بها ، كما أن ثمة عقلا فعالا كليا تشارك فيه العقول الفعالة الفردية . أى أن الأكويينى طرح ذات المشكلة مرة طرحا طبيعيا على شاكلة أرسطو ، ومرة ثانية طرحا ميتافيزيقيا - لاهوتيا على شاكلة اللاهوتيين الأفلوطينى النزعة . وهذا يكون قد وفق بين الأرسطية الجذرية وبين الأرسطية المشوبة بنزعة أفلوطينية . فهو أرسطى فى قوله أن العقل الفعال موجود داخل كل نفس فردية ، وهو أميل للأفلوطينية أو للمشائية العربية التى تأخذ بنظرية الفيض فى قوله : إن ثمة عقلا فعالا كليا خارج النفوس الفردية وفيض عليها بالنور الإلهى . يقول مستخدما مصطلحات أفلوطينية محضة : « إن فى جميع الجواهر الفعلية قوة عاقلة حاصلة بفيض النور الإلهى الذى هو واحد وبسيط فى المبدأ الأول وكلما تباعدت المخلوقات العقلية عن ذلك المبدأ الأول ازداد ذلك النور تجرؤا واختلافا كما يعرض فى الخطوط الخارجة عن المركز .. وواضح أن النفوس الإنسانية أحط فى رتبة الطبيعة من سائر الجواهر العقلية » (١) ولم يكتف الأكويينى بالجمع بين عناصر أرسطية وأخرى أفلوطينية بل حاول أن يكون مسيحيا ملتزما فوحد بين هذا العقل وبين الله . يقول : « والنفس الإنسانية إنما يقال لها عاقلة بمشاركة قوة عقلية بدليل أنها ليست عاقلة بأسرها بل يجرء منها ... وتعلقلها ناقص

(١) الخلاصة اللاهوتية : المبحث التاسع والثانيون ، الفصل الأول ص ٤٦١ - ٤٦٢

لأنها لاتعقل جميع الأشياء ولأن ماتعقله تخرج فيه من القوة إلى الفعل فلا بد إذن من عقل أعلى تستعين به على التعقل . ولكن هب أن هناك عقلا فعلا مفارقا هذه صفته فلا بد مع ذلك أن يكون في النفس الإنسانية قوة مشاركة لذلك العقل الأعلى بها تجعل النفس المعقولات معقولات بالفعل ... إن العقل المفارق بحسب تعليم ديننا هو الله الذي هو مبدع النفس ... فإذاً منه تستمد النفس الإنسانية النور العقلي ^(١) .

وقبل أن نسترسل في الحديث يجدر بنا الإشارة إلى الخلاف القائم بين ابن سينا والأكويني فيما يتعلق بالعقل الفعال . فهو عند ابن سينا كما سبق أن بينت واحد وهو العقل العاشر وهو يفيض بالمعقولات على النفوس مثلما يفيض ضوء الشمس فيضيء الأشياء لتتحول إلى مريئات بالفعل . أما عند الأكويني كما بينت فهو كلي وهو الله وتشارك فيه العقول الفواعل الفردية وبالتالي تشارك في ضيائه ^(٢) . بل أن في كل نفس فردية عقل فعال فردي يفيض عليه هذا العقل الكلي .

وفي رأيي أن الأكويني كان لا يستطيع إلا القول بأن ثمة عقلا فعلا في كل نفس فردية . وتفسير ذلك أنه كان يرى أن الصور الكلية التي تدركها النفس العاقلة لاتفيض عليها من عقل آخر خارجي كما هو الحال عند ابن سينا ، إنما يستخلصها العقل الفعال بالتجريد - من خلال مسار معرفي سبق لي شرحه - من المحسوسات . أي أن الإنسان الفرد هو

(١) الخلاصة اللاهوتية : المبحث التاسع والسبعون ، الفصل الرابع ، ص ٣٣٦ -

الذى « يكتسب » معرفة الكليات بواسطة جهده الفردى وانطلاقا من المحسوسات ، إذ أنها لا تنفيض عليه من الخارج . والمعقولات لا توجد بالفعل خارج النفس بل هى موجودة بالقوة وتتحول إلى الفعل على أثر تجربتها من المادة يقول : « إن الطبيعة الإنسانية ستكون ناقصة إذا لم تكن تملك فى ذاتها المبادئ التى بها تحقق عملها الطبيعى - أى المعرفة » (١) .

والعقل الفعال يلعب دورا بارزا فى العملية المعرفية . فهو الذى يتيح للعقل الممكن تقبل المعقولات الأولى التى يجردها من المعطيات الحسية وعندئذ يكون قد حقق العقل الممكن ليصبح اسمه العقل بالملكة *in habitus* وهو ذلك العقل الذى يمتلك المبادئ الأولى للمعرفة . ثم يقوم العقل الفعال بدور آخر وهو جعله العقل الممكن يتقبل درجة أعلى من المعرفة ومرتبة على الأولى أى مرتبة على المبادئ الأولى وعندئذ يصبح العقل الممكن عقلا بالفعل *intellectus in actu* . العقل بالفعل هو إذن كمال المعرفة الذى يمكن للنفس العاملة أن تحققه بمشاركة العقليين الممكن والفعال (٢) .

ولعله لا يغيب عن أحد أن نظرية معرفية من هذا القبيل هى مجرد لفو ميتافيزيقى لا طائل منه فى حقيقة الأمر . إنما اضطر إليها الأكويني اضطرارا - مثله مثل سائر فلاسفة العصور الوسطى - لسببين : أولهما أن نظرية النفس كانت ترتبط عندهم بنظرية الخلق ، وهذه كانت تعتمد أساسا على نظرية الفيض الأفلاطونية ، ولذا كان لابد من ربط النفس

In Aristotelis librum de Anima. III, lec. X_m : 734, p.174

(١)

Noriko Ushida : Etude comparée p.107

(٢)

البشرية بمرتبة من مراتب الفيض حتى يفسر خلقها ، وماهذه المرتبة إلا العقل الفعال . أما ثانياً السببين فهو اتفاق الأديان الثلاث على خلود النفس ومن هنا كان العقل الفعال هو المخرج الوحيد الذى يتيح القول بخلودها .

خلود النفس هو المفهوم الذى أجبر الفلاسفة فى العصور الوسطى على الاستفاضة فى نظريات نفسية شتى عسى أن يتمكنوا من إثباته ، لذا لن نقف حقيقة على مشكلة النفس عند الأكويينى إلا إذا تعرضنا لمفهوم خلودها عنده .

٤ - خلود النفس :

والمقصود بخلود النفس هنا هو بالطبع خلود النفس الفردية الذى تتمسك به كل الأديان المنزلة لأهميته لمفهومي البعث والحساب فى اليوم الآخر . ولإثبات خلود النفس الفردية لابد من إثبات أن النفس تظل منفردة بعد الموت (أى بعد فناء جسدها) عن غيرها ولا تتحد فى نفس كلية كما زعم البعض . ومن المعروف أن الأكويينى جعل الجسم هو علة تفرد النفس أثناء الحياة الدنيا ، تطبيقاً لمبدأ أرسطى شهير ألا وهو أن المادة هى علة التفرد . فكيف حل مشكلة تفرد النفوس بعد الموت أى بعد فناء علة التفرد ؟! استلهم ابن سينا ووجد عنده الحل . فالمادة التى هى مبدأ التفرد ليست هى المادة على الإطلاق أى ليست هى الهوى وإنما هى المادة المتعينة *materia signata* وبين الاثنين فارق عظيم . فالأولى غير محددة بمقادير أما الثانية فهى المادة المكتملة أى هى تلك المادة التى تكون مع الصورة الجوهرية للفرد ماهية هذا الفرد . فهى تلك المادة التى نجدها فى سقراط أو فى غيره وليست المادة على الإطلاق . أى

هى تختلف عن الميولى التى تكون مع الصورة الجوهرية النوعية جوهر مثل جوهر « الإنسان » كنوع . والفارق كبير بين الحالتين . وهذا الحل توصل إليه الأكوينى منذ مطلع حياته الفكرية إذ نجده فى « الوجود والماهية » باكورة أعمال الأكوينى ^(١) . وهذه التفرقة بين المادة المكسمة والمادة على الإطلاق التى هى أحد عنصري الماهية كانت أساسا تمييز أهم عند الأكوينى وشغل الباحثون طويلا لأهميته ولأهمية تأثير ابن سينا عليه فيه وعلى رأس هؤلاء الأنسة جواشون فى « التمييز بين الماهية والوجود » ^(٢) .

أما هذا التمييز الأهم فنحنى به التفرقة بين الوجود والماهية . إذ ذهب الأكوينى إلى أن للإنسانية ماهية يشارك فيها كل أفراد النوع ، بينما لكل فرد على حدى وجود يتميز به تدخل فى تحديده المادة الـ *désignée* المتعينة ، وبعد الموت أى بعد فناء البدن أو هذه المادة المحددة تظل النفس محتفظة بالفردية التى اكتسبتها باتحادها بهذه المادة بالرغم من انفصالها عنها . أى أن الجسم عنده هو الذى يحقق التفرد ولكن لاشأن له بنهايته . يعترف الأكوينى بأنه أخذ هذه الفكرة من ابن سينا ، يقول فى : « الوجود والماهية » . « ولو أن تشخصها (النفس) يتعلق بالبدن عرضا من جهة ابتدائها من حيث أنها لا تحصل على وجودها المشخص إلا فى البدن التى هى فعله ، إلا أنه ليس يلزم من هذا أنه متى فسد البدن يتلاشى التشخص وذلك لأنها لما كانت حاصلة على وجود مطلق بفضل الوجود

Roland Gosselin (D) O.P. « Le Ente et Essentia » de Saint Thomas d'Aquin, Le (١)

Saulchoir, kain, Belgique 1926, p.XVII

Goichon (A.M.) : La distinction de l'essence et de l'existence d'Après Ibn Sina (٢)

(Avicenne), Descôte de Brouwer, Paris 1937

المشخص الحاصل لها من جهة ما قد صنعت صورة لهذا البدن المعين ، فإن هذا الوجود يبقى دائما مشخصا . كذا يقول ابن سينا : إن تشخص النفوس وتكثيرها يتعلقان بالبدن من جهة ابتدائها ولكن ليس من جهة انتهائها ^(١) . ويكرر نفس الفكرة في الخلاصة وإن كان لا ينسبها لابن سينا ^(٢) .

كان الأكويين يسعى لحل فلسفى لمشكلة خلود النفس وما كان فى وسعه أن يلجأ إلى أرسطو فى هذا الشأن لأن هذه المسألة مما لم يعنى بها أرسطو العناية الكافية ، وما كان ليعنى بها وهو الذى نظر للنفس من زاوية علاقتها بالبدن أى نظر إليها نظرة الفيلسوف الطبيعى . وهنا يبرز الدور الذى لعبه ابن سينا فى فكر الأكويين النفسى : لقد قدم له حلولاً لكثير من المشاكل الجزئية .

وبما أن النفس متفردة عند الأكويين فإن كلا من العقل الفعال والعقل الممكن للإنسان منفردان كذلك مثلهما مثل أى قوة إنسانية . وهو إذ يثبت تفرد كل من العقل الفعال والعقل المنفعل إنما يفعل ذلك اعتماداً على ما جاء عند أرسطو فى كتاب النفس . ويختتم كلامه قائلاً : « لا بد من القول بعقول متكثرة بكثرة النفوس المتكثرة بكثرة الناس ... لامتناع أن يكون لمحال مختلفة قوة واحدة بالعدد » ^(٣) .

ويذهب الأكويين فى الخلاصة ضد الأجانب إلى أن النفس كلما تحررت من الجسد كلما أصبحت أقدر على التأمل والتعقل ^(٤) . وبالتالي

(١) الوجود والمادية ، ترجمة وتقديم الأب بولس سعد بدون تاريخ ص ٥٧ .

(٢) الخلاصة اللاهوتية : المبحث السادس والسبعون ، الفصل الثانى ص ٢٧٥ .

(٣) الخلاصة اللاهوتية : المبحث التاسع والسبعون ، الفصل الخامس ص ٣٣٩ .

Summa contra Gentiles, lib. II, c.79, dans De Wulf : Op cit. p.24

(٤)

فانفصالها التام عن الجسم لا يمكن أن يعنى فناءها . ألا تتعارض هذه الفكرة التى يحاول بها إثبات خلود النفس الفردية بعد فناء البدن مع ماسبق أن بذل من جهود واضحة لإثبات أن النفس هى صورة البدن ؟! . ولكن توماس الأكويني لايعرف الاستسلام ولذا فهو يجتهد لتقديم حلا لهذه المشكلة . فالنفس صورة للبدن من حيث هى أحد عنصري وحدة الإنسان ، ومن حيث التأثير المتبادل الجلى والذى لايمكن إنكاره بين قوى الإنسان النفسية والعضوية . إلا أن تجربة الاستبطان من جهة أخرى - تلك التجربة المتاحة للجميع - تجبرنا على ملاحظة نشاط يتبق فى داخلنا هو النشاط العقلى من قبيل تكوين التصور والحكم والاستدلال ، والنشاط الإرادى . وبالرغم من أن هذا النشاط العقلى الذى نحن بصددده تحدده شروط أولية خارجية وحسية كما سبق أن بينا عند حديثنا عن اعتماد النفس العاقلة فى عملها التجريدى على الصور الحسية فإنه يختلف جذريا من حيث طبيعته عن أى نشاط محسوس مما يجعلنا نجزم بأن مبدئه لابد وأن يكون لاماديا . وعلى أثر الموت يتلاشى نشاط النفس الحسى لارتباطه بالجسم وبالتالي تفسد النفس من حيث هى صورة للبدن إلا أن النفس بما هى روحية لاتتأثر بأى عامل فيزيقى وبالتالي لاتتأثر بفناء البدن ولا تخضع للفساد . إن خلود النفس صفة تابعة لروحانيتها وللاماديتها (١) .

النفس الإنسانية العاقلة لاتفسد إذن بالموت الفيزيقى عند الأكويني وما كان يستطيع أن يقول غير هذا ، بل وماكان فى استطاعة أى فيلسوف مؤله أن يقول بغير هذا لاتفاق الأديان جميعها على أن

النفس الإنسانية الفردية خالدة . والمشكلة بالنسبة للأكويني كما سبق أن بينت هو تمسكه بأن النفس طوال حياتها الدنيوية صورة للبدن ، وبدون هذا البدن لا يمكنها اكتساب أية معرفة . ويخرج الأكويني من هذا المأزق بقوله : إن النفس تستطيع طالما هي كذلك جوهر مفارق مثلها مثل سائر الجواهر المفارقة إذا ما تحررت من ارتباطها بالبدن ، أى بعد الموت أن تعقل الصور المجردة الشبيهة بها . لقد خلق الله الإنسان بحيث تكون نفسه قادرة على إدراك المعقولات مستعينة بالبدن فإذا ما فارقت البدن استطاعت إدراك المعقولات كذلك ولكن بشكل آخر لا تحتاج فيه للبدن . ولعله يتضح من هذا العرض أن الأكويني تخلى عن المنحى الأرسطى لينحو منحى أفلاطونيا وإن رفض الفكرة الأفلاطونية القائلة بأن اتصال النفس بالبدن هو اتصال عرضي ، إيماناً منه بأنه اتصال جوهري . وأقول أنه نحى منحى أفلاطونيا لقوله بأن النفس بعد انفصالها عن البدن تصبح مثل سائر الجواهر المفارقة قادرة على تعقل المعقولات . وبعبارة أخرى كان الأكويني أرسطياً في نظريته للنفس في حياتها الدنيا أى عندما تكون مرتبطة بالبدن ارتباطاً جوهرياً ، وكان أفلاطونياً في نظره إليها في حياتها الأخرى بعد انفصالها عن البدن . وقبل أن أستشهد بنصوص الأكويني أود الإشارة إلى المنهج الذى اتبعه الأكويني هنا لحل مشكلة من أصعب المشاكل الفلسفية في العصور الوسطى وأعنى بها مشكلة خلود النفس الفردية التى هي كذلك مشكلة دينية . يتضح لتأمل معالجة الأكويني لهذه المشكلة أنه يتطلق أحياناً من مبادئ فلسفية سواء أكانت أرسطية (عندما يؤكد مثلاً أن علاقة النفس بالبدن علاقة جوهريّة) أم كانت أفلاطونية (عندما يذهب على سبيل المثال إلى أن النفس بعد انفصالها عن البدن لكونها جوهر مفارق تصبح قادرة على إدراك المعقولات

شأنها شأن العقول المفارقة الأخرى) دون أن يدلل عليها فهو يقدمها على أنها بديهيات بالرغم من تعارضها (فما دليله مثلا على أن النفس في حياتها الدنيا لاتعقل إلا من خلال البدن لأنها صورته ، بينها هي قادرة بعد الموت على إدراك المعقولات بدونه لأنها جوهر مفارق علما بأنها في الحياة الدنيا كذلك هي جوهر مفارق ؟!) . ثم يوفق بين هذه المبادئ المختلفة ليصل في النهاية إلى نتائج تتفق والعقيدة . يقول : « إن في هذه المسألة إشكالا ... فإذا دفعا لهذا الإشكال يجب أن يعتبر أنه لما لم يكن شيء يفعل إلا من حيث هو موجود بالفعل كانت طريقة فعل كل شيء تابعة لحال وجوده وللنفس في حالتها اتصالها بالبدن ومفارقتها له حالان من الوجود متغايران مع بقاء طبيعتها فيهما على حال واحدة لكن ليس اتصالها بالبدن حاصلا لها بالعرض بل بالطبع وعلى هذا متى كانت النفس متصلة بالبدن تعلقت بطريقة الالتفات إلى صور الأجسام الخيالية الحاصلة في آلات جسمانية ، ومتى كانت مفارقة للبدن تعلقت بطريقة الالتفات إلى تلك الأمور المعقولة بالإطلاق كما هو شأن سائر الجواهر المفارقة » (١) .

ولم يمكن إثبات لامادية النفس وهو الشرط الضروري لإثبات خلودها في رأى الأكويني بالأمر اليسير على القديس الملائكى بل كان أمرا عسيرا للغاية إذ كان يعارض مفهومها أساسيا استقر في اللاهوت المسيحي وقتذاك ونعني به أن الجواهر المفارقة باستثناء الله ، ونقصد بها كلام الملائكة والنفوس البشرية في حالة انفصالها عن البدن تتكون من صورة ومن مادة وإن كانت هذه المادة بالطبع خالية من كل جسمانية . وكان لاهوتيو هذا العصر يستندون في رأيهم إلى يؤسوس كسلطة دينية ولم يشذ عن هذا الاتجاه إلا جيوم دوفرني وألبرت الكبير وإن كان هذا

الأخير تراجع في نهاية حياته عن هذا الرأي آسرا السلامة ^(١) . عارض الأكويني بجرأة عظيمة وبإصرار مذهل هذا الرأي مما عرّضه بالطبع لكثير من المتاعب . ولعل موقفه بصدد هذا المفهوم مثالا على موقفه من التراث الذى سبق أن عاجلته من قبل . ويبدو لى أن الأكويني كان قد وضع لنفسه الخطوط العريضة لنسقه الفلسفى اللاهوتى الشاىخ ، تلك الخطوط التى حرص على ألا تتعارض مع فهمه هو العقيدة ، غير حافل باتفاقها والمذهب الأوغسطينى الذى كان قد بلغ من سيطرته على العقول وتقدّك أن أصبح هو التأويل « الرسمى » للعقيدة . وبعد أن وضع الأكويني إطار نسقه شرع فى اختيار العناصر التى يبنى بها ، فكان يستعير هذه العناصر إما من أرسطو أو من أفلاطون ، وأحيانا من ابن سينا وفى أحيان ثالثة يبتكرها . وهو فى سبيل ذلك قد يصطدم كما هو الحال هنا مع مفهوم لاهوتى أو آخر إلا أنه لم يكن يتراجع إذ كان خطة بنائه واضحة لديه مسبقا . إلى أى حد يعد مساره هذا مسارا فلسفيا ، هنا تكمن كل مشكلة الحكم على فكر الأكويني هل هو فيلسوف أم هو لاهوتى أم هو الإنسان معا ؟ . نعود لمفهوم مادية الصورة الذى رفضه الأكويني فنقول إنه استطاع كشف النقاب عن حقيقة هذا المفهوم فأكد أن صاحبه الحقيقى هو فيلسوف يهودى ونعنى به سليمان بن جبيرول الذى ظنه المسيحيون طويلا ومنهم ألبرت الكبير أستاذ الأكويني فيلسوفا مسيحيا . وأوضح الأكويني أن كافة الفلاسفة السابقين متفقون على لامادية النفس العاقلة تلك اللامادية التى تعد شرطا ضروريا لقيامها بنشاطها الفكرى ، ونخشية أن يتم بأنه لا يميز بين الله وسائر الخليفة أخذ بتميز ابن سينا الشهير ونعنى به التمييز بين الماهية والوجود . فالله وحده هو الذى ينفرد بكون

Roland Gosselin (D) O.P. : Le «De Ente et Essentia» de Saint Thomas d'Aquin (١)

• Le Saulchoir, kain, Belgique 1926, p.XVIII

وجوده جزءا من ماهيته ، أما سائر الكائنات فماهيتها تتميز عن وجودها . ولم يقف عند هذا الحد بل حاول إثبات ذهاب بؤسيوس نفسه إلى تمييز شبيه اعتادا على استخدام هذا الفيلسوف لتعابير من قبيل « quod esse » و « quo est » وهى تلك التعابير التى شاعت فى الكتابات اللاتينية للفرقة بين تركيب المخلوقات وبساطة الله . ولعل الأكويني أراد بهذا أن يثبت حسن نيته تجاه اللاهوت التقليدى وأنه ليس بمنشوق عليه إنما هو رافض لتصور الفيلسوف اليهودى سليمان بن جبرول . ومن الباحثين من أثبت أن بؤسيوس لم يخطر على باله أبدا هذا التمييز بين الوجود الماهية إنما هو أستخدم - باعتباره أرسطيا ملتزما - تعبير الـ quod esse بمعنى الماهية الأولى أو الجوهر الأول أى الله ، وتعبير quo est بمعنى الصورة . ولقد فهم اللاهوتيون هذه التعابير فهما سليما أى بنفس مفهومها عند صاحبها وليس بالمعنى الذى تأولها به الأكويني . ولقد حول الأكويني تعبير « quod esse » إلى مصطلح الـ « essentia » وتعبير « quo est » التى مصطلح « esse » واستخدمهما فى التعبير عن تفرقة ابن سينا الشهيرة بين الماهية والوجود والتى أخذ بها تماما (٢) .

تلك كانت أهم معالم نظرية الأكويني النفسية التى يتضح فيها الأثر السيناوى . وصحيح أن الأكويني أخذ الكثير من العناصر عن ابن سينا وهو ما اجتهدنا فى إثباته ولكن من الصحيح كذلك أنه وظف هذه العناصر توظيفا فلسفيا عقائديا جديدا بحيث أصبحت تنتمى فى النهاية إلى النسق الذى أدرجت فيه واكتسبت فيه معنى جديدا ، أى أنها أصبحت بعد إعمال الأكويني لفكره فيها عناصر توماوية وليست سيناوية .

* * *

الخاتمة

لعل أهم ما أبرزته هذه الدراسة هو موقف ابن سينا المعارض صراحة للمشائية والتأثر عليها . كان ابن سينا ملما بالتراث المشائي فضلا عن إلمامه بالتراث الفلسفي المشرق بعامة وبالفارسي بخاصة مما أتاح له الظن أن الفلسفة الإسلامية قد آتت لها تجديد نفسها بالإصراف عن المشائية التي قتلت تفسيرا وتأويلا على أيدي السابقين عليه والمعاصرين له من الفلاسفة ، إلى تراث آخر يصلح مصدرا جديدا لها . وما كان هذا التراث إلا التراث « المشرق » . إلا أن معرفة الشيخ الرئيس الدقيقة بطبيعة المجتمع الذي يعيش فيه فرضت عليه غمطا من الإزدواجية الفكرية المتعمدة ، هي التي حرصت على التوقف عندها طويلا مبنية أنها كانت تتكون من اتجاهين مختلفين متزامنين : اتجاه مشائي وآخر مشرقى . وأبرزت هذه الدراسة كذلك إزدواجية أخرى في فلسفة ابن سينا إلا أنها تختلف عن الإزدواجية السابقة في كون طرفيها يلتقيان في نهاية الأمر في تناغم فريد ، وأعنى بها إزدواجية العالم الطبيعي والفيلسوف الصوفي .

وأوضحت هذه الدراسة أن روجر بيكون كان له ذات الموقف السيناوي التأثر على أرسطو وعلى المشائية ، إلا أنه اختلف عن الشيخ الرئيس في إعلانانه لهذه الثورة في كل مؤلفاته بدلا من اللجوء إلى الإزدواجية . كما أوضحت أنه مثله مثل ابن سينا كان في آن واحد العالم التجريبي الذي لا يعنى إلا بدراسة الطبيعة دراسة مباشرة ووسيلته لذلك هي الملاحظة والتجربة ، والفيلسوف الصوفي الذي يسمو في تأمله لتجربته العلمية إلى حد بلوغ الكشف الحدوث الصوفي . فهل كان هذا

التشابه في المواقف الأساسية من قبيل الصدف !؟ صحيح أن يكون يشير صراحة إلى ابن سينا كمثال للفيلسوف الذى يرفض الخضوع لسيطرة التراث وللسلطة الفكرية ويشيد بتجديده للفكر الفلسفى فى حكمته المشرقية ، إلا أننى آثرت الإمتناع عن الجزم فى هذا الشأن ، نظرا لعدم توفر نصوص « الحكمة المشرقية » واكتفيت بتقديم الفروض .

وعنى هذا البحث بفلسفة جيوم دوفرني أسقف باريس وأول من تأمل فلسفة ابن سينا من بين الفلاسفة واللاهوتيين اللاتين ، ليأخذ منها مايتفق والعقيدة المسيحية وليهاجم من مفاهيمها وقضاياها مايصطدم مع هذه العقيدة . ولعل بحثى هذا من البحوث النادرة للغاية التى وضعت باللغة العربية عن دوفرني ، ولعله كذلك أول بحث يدرس موقفه من أرسطو ومن المشائية العربية بشكل عام .

وعنى هذا البحث كذلك بإبراز قدرة ابن سينا على تبين مختلف قضايا نظرية النفس البشرية سواء أكانت هذه القضايا فلسفية خالصة أم كانت فلسفية ذات صبغة عقائدية . واستوقفه طويلا مفهوم الوعى بالذات أو الشعور بالذات الذى يعنى به فى أيامنا هذه كل من الفلاسفة وعلماء النفس . وكشفت مقارنة نظرية النفس عند ابن سينا بمثلثاتها عند القديس توماس الأكويني عن اختلاف واضح بالرغم من تأكيد كثير من الباحثين لعكس ذلك ؛ فبينما تمسك الأكويني بالمفهوم الأرسطى لعلاقة النفس بالجسم معتبرا الأولى صورة للثانى ، اكتفى ابن سينا بالذهاب إلى أن النفس هى كمال أول للجسم .

وإذا انتقلنا من الحديث عن أبرز النتائج التى توصل إليها البحث إلى الحديث عن أهم المشاكل التى صادفته لوجب أن نذكر فى المقام

الأول مشكلة النصوص ، تلك المشكلة التي لا حل لها إلا بتضافر جهود الباحثين . فما تزال بقية « الحكمة المشرقية » على سبيل المثال لم تنشر بعد بالرغم من الزوبعة التي أثارها وما تزال تثيرها في مجال الدراسات الفلسفية الإسلامية ، وبالرغم من استطاعة البعض تحقيقها ونشرها . ومهما قيل عن المستشرقين ومهما أخذت عليهم المآخذ فسيبقى فضلهم في مجال التحقيق والنشر مما لا يستطيع منصف إنكاره . والأدلة عديدة على أن عدم التواصل والتعاون بين الباحثين مما يحيل دون أن تأتى جهودهم بأفضل ثمارها . ومنها على سبيل المثال أن الآتية دالقرنى وهى التى عملت لزمن طويل أمانة للمخطوطات العربية فى المكتبة القومية بباريس والمتخصصة فى فلسفة ابن سينا ، أكدت فى دراسة لها وضعها عام ١٩٤٤ أن الترجمة اللاتينية لـ « فى جمود واختلاط الجوامد » لابن سينا مفقودة بينما كان اثنان من زملائها الإنجليز هما هوليارد وماندويل قد نشرا هذه الترجمة ومعها أصلها العربى وترجمته الإنجليزية عام ١٩٢٨ ... وفى باريس ! ومن الأدلة كذلك على بعثة الجهود العلمية قيام أستاذى والذى المرحوم محمود الحضرى بتحقيق كامل « للتعليقات » مع إثبات المقابل لنصوصها من نصوص ترجمتها اللاتينية التى اضطلع بها « الباجو » فى القرن السادس عشر ، وانهاؤه من هذا التحقيق الذى لن يرى النور عام ١٩٥٢ ، وقيام أستاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوى بتحقيق ونشر ذات التعليقات . ولو تكاملت الجهود لألحق بالتحقيقات المنشورة كل ما يتعلق بترجمتها اللاتينية ولأفادت عندئذ المجالين معا : مجال الدراسات الفلسفية الإسلامية ومجال الدراسات الفلسفية الغربية المسيحية .

أما ثانى المشاكل التى صادفتنى فى هذا البحث فهى أن حظ ابن سينا من الدراسات المختلفة الاتجاهات والمتنوعة من حيث زوايا تناول ،

كان هائلا مما ترتب عليه تعدد الرؤى . وعلى سبيل المثال عده بعض الباحثين زعيما لليسار الأرسطى ، بينما عده البعض الآخر صاحب نزعة صوفية أصيلة . ومع كل نشر لعمل من أعمال ابن سينا كان يزداد احتمال تنوع الرؤى للفلسفة السيناوية . والآن وبعد أن كادت كل النصوص السينية تصبح متوفرة بين أيدي الباحثين ألا يستحق الشيخ الرئيس قراءة شاملة وجديدة ، وألا ينبغي « تقييم » كل الدراسات التي عنت به قبل نشر هذه النصوص والتي أصبحت قيمتها تاريخية أكثر منها فلسفية ؟ وأليست المناهج الجديدة التي تفتح آفاقا جديدة في الدراسات الفلسفية مما قد يفيدنا نحن المتخصصين في الفلسفة الإسلامية استخدامها ؟ كل ذلك جعل مشكلتي الدراسات القديمة والمنهج هما أكثر ما عانيت منه أثناء كتابتي لهذا البحث وأكثر ما حاولت التصدي له .

أما ثالث المشاكل التي واجهتني فهي عدم استطاعتي الجزم بما إذا كان الفيلسوف اليهودي سليمان بن جبيرول صاحب « ينبوع الحياة » الذائع الصيت في العصور الوسطى المسيحية من تلاميذ ابن سينا أم لا . وبالرغم من دراستي المتأنية « لينبوع الحياة » ، وبالرغم من جمعي لمادة علمية وفيرة كفيلة بمعاونتي على وضع بحث جدير بأن يوضع فقد أثرت عواقب التردد العلمي على عواقب التسرع والانهار بما يبدو جديدا .

كانت هذه هي نتائج ومشاكل هذا البحث الذي استغرقت في الإعداد له وقتا طويلا ، وكل ما أرجوه أن أكون قد ساهمت بمجهود ولو ضئيل في مجال الدراسات الفلسفية الوسيطة .

المراجع

أولاً : المراجع العربية :

- ابن سينا : الإشارات والتنبيهات - تحقيق ج . فورجييه - الجزء الأول :
- النص العربى - مطبعة بريل - لندن سنة ١٨٩٣
- » : الإلهيات - الجزء الثانى - الشفاء - تحقيق محمد يوسف موسى وسليمان دنيا وسعيد زايد - الهيئة العامة للطباعة الأممية - القاهرة ١٩٦٠ .
- » : أحوال النفس ، ومبحث عن القوى النفسانية ، ورسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها ، ورسالة فى الكلام على النفس الناطقة تحقيق أحمد فؤاد الأهوانى - الطبعة الأولى - عيسى البانى الحلبي وشركاه - القاهرة ١٩٥٢
- » : التعليقات - تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوى - الهيئة المصرية العامة للكتاب - سنة ١٩٧٣ .
- » : التعليقات على حواشى كتاب النفس لأرسطو ، ضمن « أرسطو عند العرب » لعبد الرحمن بدوى - الجزء الأول - مكتبة النهضة المصرية - سنة ١٩٤٧ .
- » : تفسير أولوجيا أرسطو ، ضمن « أرسطو عند العرب » لعبد الرحمن بدوى - الجزء الأول - مكتبة النهضة المصرية - سنة ١٩٤٧
- » : تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات - الطبعة الأولى - مطبعة هندية - مصر ١٣٢٦ هـ .
- » : رسائل ابن سينا - عنى بنشرها حلمى ضيا أولكن - جزاean إستانبول - سنة ١٩٥٣ .

- ابن سينا : رسائل الشيخ الرئيس أنى على الحسين بن عبد الله بن سينا فى
أسرار الحكمة المشرقية - الجزء الثالث - ترجمة وتحقيق مهرون
- أبريل سنة ١٨٩٩ .
- رسالة إلى أنى جعفر بن المرزبان الكيا - ضمن « أرسطو عند
العرب » لعبد الرحمن بدوى - مكتبة النهضة المصرية - سنة
١٩٤٧ .
- رسالة العروس - تحقيق كونس - فى « الكتاب » - إبريل ١٩٥٢ .
- رسالة فى السعادة : ضمن « مجموع رسائل الرئيس »
الطبعة الأولى - مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية بمحدرآباد
الدكن سنة ١٣٥٤ هـ .
- رسالة فى النفس الناطقة - فى « الكتاب » - إبريل ١٩٥٢ -
- رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها - نشرها وعلق عليها
محمد ثابت الفندى - الطبعة الثانية - مطبعة الاعتدال - بدون
تاريخ .
- ديوان - نشره وضبطه وترجمه إلى الفرنسية وعلق عليه نور
الدين عبد القادر - الحكيم هنرى جاهيه - الطبعة الثانية -
منشورات كلية الطب والصيدلة - الجزائر سنة ١٩٦١ .
- كتاب المباحثات - ضمن « أرسطو عند العرب » لعبد
الرحمن بدوى - الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٣
- مبحث عن القوى النفسانية ، أو كتاب فى النفس على سنة
الاختصار - عنى بضبطها وتصحيحها إدوارد فنديك - شركة
طبع الكتب العربية بمصر - سنة ١٣٢٥ هـ .
- المدخل - المنطق - الشفاء - تحقيق محمود الخضيرى ، الأب
جورج شحاته قناتى وأحمد فؤاد الأهوائى - نشر وزارة المعارف
العمومية - الإدارة العامة للثقافة - القاهرة سنة ١٩٥٢ .

ابن سينا : منطق المشركين - المكتبة السلفية - القاهرة سنة ١٩١٠ .

• • : النجاة - مطبعة السعادة - القاهرة سنة ١٣٣١ هـ .

• • : النفس - الطبيعيات - الشفاء - تحقيق الأب قنواقي

وسعيد زايد - الهيئة المصرية العامة للكتاب -

سنة ١٩٧٣ .

أرسطو : كتاب النفس - ترجمة وتقديم أحمد فؤاد الأهواني - عيسى

الباني الحلبي - القاهرة ١٩٦٢ .

الأكويني (توماس): الخلاصة اللاهوتية - ترجمة الخوري بولس عواد - ثلاثة

مجلدات - المطبعة الأدبية ١٨٨٧ - ١٨٩١ .

الأكويني (توماس): الوجود والماهية - ترجمة وتقديم الأب بولس سعد - بيروت

تاريخ ولا مكان نشر .

بدوى (عبد الرحمن): أرسطو عند العرب - الجزء الأول - مكتبة النهضة المصرية

- سنة ١٩٤٧ .

• • : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - القاهرة ١٩٤٦

الجارى (محمد عابد): نحن والتراث - قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفى - المركز

الثقافى العربى - الدار البيضاء - المغرب - الطبعة الثانية

- سنة ١٩٨٢ .

الحضري (محمود): تلاميذ الرئيس - فى « الكتاب » عدد خاص بإبن سينا -

ابريل ١٩٥٢ .

• • : من أنصار الرئيس - فى « الثقافة » العدد ٦٩١ - مارس

الخصيري (عمود) : ترجمته وتعليقاته على « المقال عن المنهج » لديكارت

الطبعة الثالثة - القاهرة ١٩٨٤ .

السيد جبور عبد النور : النفس بين المشائية والصوفية في مذهب ابن سينا « -

ضمن « الشيخ الرئيس أبو علي الحسين ابن سينا « -

دمشق ١٩٨٠ .

المراق (محمد عاطف) : فلسفة ابن سينا الطبيعية - الطبعة الثانية - دار

المعارف سنة ١٩٨٥ .

قنواتي (الأب جورج

شحاته) : ابن سينا - دائرة معارف البستاني - إدارة إفرام البستاني

- المجلد الثالث - بيروت سنة ١٩٦٠ .

« : مؤلفات ابن سينا - جامعة الدول العربية - الإدارة

الثقافية - دار المعارف - مصر ١٩٥٠ .

مذكور (ابراهيم) : في الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه - جزءان - دار

المعارف سنة ١٩٨٣ .

ثانيا : المراجع الأجنبية :

Anawati (G.C): Prolegomènes à nouvelle édition du De Causis arabe , dans Mélanges Louis Massignon, Institut Français de Damas 1956

« » : Un manuacrit de la Hikma Mashriqiyya d'Ibn Sina ,dans Mélange ١-١ , Institut Dominicain des Etudes Orientales du Caire, 2ème édition, Beyrouth 1975

Avicennae De : congelatione et Cornglutinatione lapidum, being sections of the Kitab Al Shifa, the latin and arabic texts, edited with an english translation of the later and with critical notes by J.Holmyard and D.C. mandeville Paul Geuthner, Paris 1929

Bacon (R) : L'Opus tertium,un fragment inédit , étude de Pierre Duhem, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1909

Bouyges (M) : S.J. Roger Boger Bacon a-t-il lu des livres arabes, dans Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 5ème année 1950

Bréhier (E) : Histoire de la philosophie, tome I, l'Antiquité et le moyen âge, Presses Universitaires de France , septième édition 1967

Carton (R) : L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon , Librairie philosophique ,J.Vrin ,Paris 1924

« » : L'expérience physique chez Roger Bacon, contribution à l'étude de la méthode et de la science expérimentale au XIII siècle, Librairie philosophique , J.Vrin Paris 1924

D'Alverny (M.Th): Avicenna Latinus,dans Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,tome XXXVI,1961

D'Alverny (M.Th): Notes sur les traductions médiévales des oeuvres philosophiques d'Avicenne,dans Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 27 ème année 1952

« » : Introduction d'Avicenne en occident ,dans Millénaire d'Avicenne, La revue du Caire , n- 141, Juin 1951

« » : Les traductions latines d'Ibn Sina et leur diffusion au moyen âge , dans Millénaire d'Avicenne , Congrès de Bagdad 1952, Ligue des états arabes, direction culturelle le Caire 1952

De Vaux (R) O.P: Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XII - XIII siècles , librairie philosophique , J.Vrin 1934

De Vaux (Carra): Avicenna , avicennism, in Encyclopaedia of religions and ethics, edited by j.Hastings, Edinbourg 1903

De Wulf (M) : Histoire de la philosophie médiévale ,tome I,des origines jusqu'à Thomas d'Aquin, Louvain 1924

Duhem (P) : Le système du monde , tome III, et V, Paris 1915

El Khodeiry (M): Deux opuscules d'Avicenne traduits en latin , dans Mideo , Tome II Le Caire 1955

Gardet (L) : La connaissance mystique chez Ibn Sina et ses présupposées philosophiques, IFAO . Le Caire 1952

« » : La pensée religieuse d'Avicenne , J. Vrin , Paris 1951

« » : Recherches de l'absolu, dans Mardis de Der -El Salam, Le Caire 1951

« » : Réflexions sur un thème avicennien , dans Mélanges d'Orientalisme offerts à Henri Massé , Téhéran, Imprimerie de l'Université 1963

Gilson (E) : La philosophie au moyen âge , de Scot Erigène à Occam, vol.I Collection Payot 1922

« » : Pourquoi Saint Thant Thomas a critiqué Saint Augustin, dans Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 1ère année , 1926 - 1927, Paris 1926

« » : Les sources gréco - arabes de l'augustinisme avicennisant , dans Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge , 4ème édition 1929-1930, Paris 1930

Goichon (A.M) : La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne), Paris 1937

« » : Ibn Sina (Avicenne) Livre des directives et remarques,

traduction avec introduction et notes, Librairie philosophique J.Vrin
1951 Adrien Maisonneuve 1944

Jourdain (A) : Recherches critiques sur l'âge et l'origine des
traductions latines d'Aristote, nouvelle édition revue et augmentée par
Charles Jourdain , Paris 1843

Jugnet (L) : La pensée de Saint Thomas d'Aquin, Bordas 1946

Madkour (I) : Avicenne en Orient et en occident , dans Mideo, tome
15,1982

« » : La Place d Al Farabi dans l'école philosophique musulmane,
Librairie d'Amérique et d'Orient , paris 1934

Maumus (E.V) : Saint Thomas et la philosophie cartésienne . Etudes
de doctrines comparées, tome I Paris 1980 ,

Mehren (M.A.F) : Vues d Avicenne sur l'astrologie et rapport de la
responsabilité humaine avec le destin, dans Homenage à D . Francisco
Cordera , Zaragosa 1904

Panoussi (E) : La théosophie iranienne source d'Avicenne , dans
Revue Philosophique de Louvain, tome 66, louvain 1968

Paulus (G) : La cohérence et la synthèse thomiste, dans xénia
thomistica. Volumen Primum , Romae 1925

Pines (S) : La philosopshie « Orientale » d'Avicenne et sa polémique
contre les bagdadiens,dans Archives d Histoire doctrinale et littéraire du
moyen âge, 27 ème année 1959 , Paris 1953

Renan (E) : Averroës et l'Averroïsme , Calmann-lévy, paris

Roland : Gosselin (M.D)O.P: Le « De Ente et Essentia » de Saint

Thomas d'Aquin, Le Saulchoir-Kain, Belgique 1926

: Sur les relations de l'âme et du corps d'après Avicenne, dans

Mélanges Mandonnet , tome II, Librairie philosophique J.Vrin. Paris 1930

Saisset (E) : Précurseurs et disciples de Descartes, 2ème édition, Paris

1862

Saliba (Dgémile) : Etude sur la métaphysique d'Avicenne , Presses

Universitaires de France, Paris 1926

Sartiaux (E) : Foi et science au moyen âge, F.Rieder et Cie, Paris 1926

Thorndike (L) : History of magic and experimental science, New

york , Volume II, 1929

Thomas Aquinas : In Aristoteles Librum de Anima, Marietti, Editio

tertio 1948

Ushida (N) : Etude Comparée de la psychologie d'Avicenne et

d'Aristote , d'Avicenne et de Saint Thomas d'Aquin, Tokyo 1968

Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle, Louvain- Paris 1966

ثالثا : دوائر معارف ومؤتمرات :

Dictionnaire de théologie catholique-, A.Vacant-E. Mangenot, Tome

II.lère Partie, Paris 1923

Encyclopaedia Britannica

Encyclopaedia of philosophy, edited by Paul Edwards MacMillan Co &
The Free Press, New York 1967 -

- الكتاب الذهبي للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا - بغداد
من ٢٠ إلى ٢٨ مارس ١٩٥٢ - جامعة الدول العربية - القاهرة
١٩٥٢

- الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن سينا - دمشق ١٩٨٠ .
- Le livre du Millénaire d'Avicenne, Imprimerie de l'Université de Téhéran,
Téhéran 1956
- Radiodiffusion Française, Direction des informations et du Journal parlé
Avicenne-Conférences diffusées par les émissions arabes à l'occasion du
Millénaire d'Avicenne . Mars 1951

فهرس الكتاب

الموضوع	الصفحة
الإهداء	
المقدمة	٥
الباب الأول: أثر موقف ابن رشد من أرسطو في بعض فلسفات	
العصور الوسطى - تمهيد	١١
الفصل الأول : ابن سينا بين أيدي اللاتين	١٨
الفصل الثاني : ابن سينا وأرسطو .	٥٣
الفصل الثالث : جيّوم دوفرّتي بين أرسطو وابن سينا	٧٦
الفصل الرابع : توماس الأكويني مؤسس صرح	
الأرسطية المؤمنة	٨٨
الفصل الخامس : روجر بيكون بين أرسطو	
وابن سينا	٩٦
الباب الثاني: أثر نظرية النفس السيناوية على بعض فلسفات العصور	
الوسطى	١٢٣
الفصل الأول : نظرية النفس عند ابن سينا	١٢٣
الفصل الثاني : نظرية النفس عند جيّوم دوفرّتي	١٥٨
الفصل الثالث : نظرية النفس عند توماس	
الأكويني	١٦٨
الخاتمة :	١٩٦-١٩٣
المراجع :	١٩٧-٢٠٦

رقم الإيداع ٣٨٦٠ / ١٩٨٦ م
الترقيم الدولي ٧ - ١٩ - ٥٠٥ - ٩٧٧

مطبعة الحديث
المؤسسة المسعودية بغير
٦٨ شارع العباسية - القاهرة م : ٨٧٨٥٦

7
Bibliothèque Alexandrina



0603648